Michel Foucault

« Il faut défendre la société »

Cours au Collège de France
(1975-1976)

Édition établie, dans le cadre de l'Association pour le Centre Michel Foucault, sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Mauro Bertani et Alessandro Fontana

Édition numérique réalisée en août 2012
à partir de l'édition CD-ROM, Le Foucault Électronique (ed. 2001)

AVERTISSEMENT

Ce volume inaugure l'édition des cours de Michel Foucault au Collège de France.

*

Michel Foucault a enseigné au Collège de France de janvier 1971 à sa mort en juin 1984 – à l'exception de l'année 1977 où il a pu bénéficier d'une année sabbatique. Le titre de sa chaire était : *Histoire des systèmes de pensée*.

Elle fut créée le 30 novembre 1969, sur proposition de Jules Vuillemin, par l'assemblée générale des professeurs du Collège de France en remplacement de la chaire d'Histoire de la pensée philosophique, tenue jusqu'à sa mort par Jean Hippolyte. La même assemblée élut Michel Foucault, le 12 avril 1970, comme titulaire de la nouvelle chaire[1]. Il avait 43 ans.

Michel Foucault en prononça la leçon inaugurale le 2 décembre 1970[2].

L'enseignement au Collège de France obéit à des règles particulières. Les professeurs ont l'obligation de délivrer 26 heures d'enseignement par an (la moitié au maximum pouvant être dispensée sous forme de séminaires[3]). Ils doivent exposer chaque année une recherche originale, les contraignant à renouveler chaque fois le contenu de leur enseignement. L'assistance aux cours et aux séminaires est entièrement libre ; elle ne requiert ni inscription ni diplôme. Et le professeur n'en délivre aucun[4]. Dans le vocabulaire du Collège de France, on dit que les professeurs n'ont pas d'étudiants mais des auditeurs.

Les cours de Michel Foucault se tenaient chaque mercredi de début janvier à fin mars. L'assistance, très nombreuse, composée d'étudiants, d'enseignants, de chercheurs, de curieux, dont beaucoup d'étrangers, mobilisait deux amphithéâtres du Collège de France. Michel Foucault s'est souvent plaint de la distance qu'il pouvait y avoir entre lui et son « public », et du peu d'échange que rendait possible la forme du cours[5]. Il rêvait

---

[1] Michel Foucault avait conclu une plaquette rédigée pour sa candidature par cette formule: «Il faudrait entreprendre l'histoire des systèmes de pensée» («Titres et travaux», in *Dits et Écrits*. 1954-1988, éd. par D. Defert & E Ewald, collab. J. Lagrange, Paris, Gallimard, 1994, vol. 1, p. 846).

[2] Elle sera publiée par les éditions Gallimard en mars 1971 sous le titre: *L'Ordre du discours*.

[3] Ce que fit Michel Foucault jusqu'au début des années 1980.

[4] Dans le cadre du Collège de France.

[5] En 1976, dans l'espoir - vain - de raréfier l'assistance, Michel Foucault changea l'heure du cours qui passa de 17 h 45 en fin d'après-midi à 9 heures du matin. Cf., dans ce volume, le début de la première leçon (7 janvier 1976).

d'un séminaire qui fût le lieu d'un vrai travail collectif. Il en fit différentes tentatives. Les dernières années, à l'issue du cours, il consacrait un long moment à répondre aux questions des auditeurs.

Voici comment, en 1975, un journaliste du *Nouvel Observateur*, Gérard Petitjean, pouvait en retranscrire l'atmosphère : « Quand Foucault entre dans l'arène, rapide, fonceur, comme quelqu'un qui se jette à l'eau, il enjambe des corps pour atteindre sa chaise, repousse les magnétophones pour poser ses papiers, retire sa veste, allume une lampe et démarre, à cent à l'heure. Voix forte, efficace, relayée par des haut-parleurs, seule concession au modernisme d'une salle à peine éclairée par une lumière qui s'élève de vasques en stuc. Il y a trois cents places et cinq cents personnes agglutinées, bouchant le moindre espace libre [...] Aucun effet oratoire. C'est limpide et terriblement efficace. Pas la moindre concession à l'improvisation. Foucault a douze heures par an pour expliquer, en cours public, le sens de sa recherche pendant l'année qui vient de s'écouler. Alors, il serre au maximum et remplit les marges comme ces correspondants qui ont encore trop à dire lorsqu'ils sont arrivés au bout de leur feuille. 19 h 15. Foucault s'arrête. Les étudiants se précipitent vers son bureau. Pas pour lui parler, mais pour stopper les magnétophones. Pas de questions. Dans la cohue, Foucault est seul. » Et Foucault de commenter : « Il faudrait pouvoir discuter ce que j'ai proposé. Quelquefois, lorsque le cours n'a pas été bon, il faudrait peu de chose, une question, pour tout remettre en place. Mais cette question ne vient jamais. En France, l'effet de groupe rend toute discussion réelle impossible. Et comme il n'y a pas de canal de retour, le cours se théâtralise. J'ai un rapport d'acteur ou d'acrobate avec les gens qui sont là. Et lorsque j'ai fini de parler, une sensation de solitude totale[6]... »

Michel Foucault abordait son enseignement comme un chercheur : explorations pour un livre à venir, défrichement aussi de champs de problématisation, qui se formulaient plutôt comme une invitation lancée à d'éventuels chercheurs. C'est ainsi que les cours au Collège de France ne redoublent pas les livres publiés. Ils n'en sont pas l'ébauche, même si des thèmes peuvent être communs entre livres et cours. Ils ont leur propre statut. Ils relèvent d'un régime discursif spécifique dans l'ensemble des « actes philosophiques » effectués par Michel Foucault. Il y déploie tout particulièrement le programme d'une généalogie des rapports savoir / pouvoir en fonction duquel, à partir du début des années 1970, il réfléchira son travail – en opposition avec celui d'une archéologie des formations discursives qui l'avait jusqu'alors dominé.

Les cours avaient aussi une fonction dans l'actualité. L'auditeur qui venait les suivre n'était pas seulement captivé par le récit qui se construisait semaine après semaine ; il n'était pas seulement séduit par la rigueur de l'exposition ; il y trouvait aussi un éclairage de l'actualité. L'art de Michel Foucault était de diagonaliser l'actualité par l'histoire. Il pouvait parler de Nietzsche ou d'Aristote, de l'expertise psychiatrique au XIX[e] siècle ou de la pastorale chrétienne, l'auditeur en tirait toujours une lumière sur le présent et les événements dont il était contemporain. La puissance propre de Michel Foucault dans ses cours tenait à ce subtil croisement entre une érudition savante, un engagement personnel et un travail sur l'événement.

---

[6] Gérard Petitjean, «Les Grands Prêtres de l'université française», *Le Nouvel Observateur*, 7 avril 1975.

*

Les années soixante-dix ayant vu le développement, et le perfectionnement, des magnétophones à cassettes, le bureau de Michel Foucault en fut vite envahi. Les cours (et certains séminaires) ont ainsi été conservés.

Cette édition prend comme référence la parole prononcée publiquement par Michel Foucault. Elle en donne la transcription la plus littérale possible[7]. Nous aurions souhaité pouvoir la livrer telle quelle. Mais le passage de l'oral à l'écrit impose une intervention de l'éditeur : il faut, au minimum, introduire une ponctuation et découper des paragraphes. Le principe a toujours été de rester le plus près possible du cours effectivement prononcé.

Lorsque cela paraissait *indispensable*, les reprises et les répétitions ont été supprimées ; les phrases interrompues ont été rétablies et les constructions incorrectes rectifiées.

Les points de suspension signalent que l'enregistrement est inaudible. Quand la phrase est obscure, figure, entre crochets, une intégration conjecturale ou un ajout.

Un astérisque en bas de page indique les variantes significatives des notes utilisées par Michel Foucault par rapport à ce qui a été prononcé.

Les citations ont été vérifiées et les références des textes utilisés indiquées. L'appareil critique se limite à élucider les points obscurs, à expliciter certaines allusions et à préciser les points critiques.

Pour faciliter la lecture, chaque leçon a été précédée d'un bref sommaire qui en indique les principales articulations.

Le texte du cours est suivi du résumé publié dans l'*Annuaire du Collège de France*. Michel Foucault le rédigeait généralement au mois de juin, quelque temps donc après la fin du cours. C'était, pour lui, l'occasion d'en dégager, rétrospectivement, l'intention et les objectifs. Il en constitue la meilleure présentation.

Chaque volume s'achève sur une « situation » dont l'éditeur du cours garde la responsabilité : il s'agit de donner au lecteur des éléments de contexte d'ordre biographique, idéologique et politique, replaçant le cours dans l'œuvre publiée et donnant des indications concernant sa place au sein du corpus utilisé, afin d'en faciliter l'intelligence et d'éviter les contresens qui pourraient être dus à l'oubli des circonstances dans lesquelles chacun des cours a été élaboré et prononcé.

*

Avec cette édition des cours au Collège de France, c'est un nouveau pan de « l'œuvre » de Michel Foucault qui se trouve publié.

---

[7] Ont été plus spécialement utilisés les enregistrements réalisés par Gilbert Burlet et Jacques Lagrange, déposés au Collège de France et à la Bibliothèque du Saulchoir.

Il ne s'agit pas, au sens propre, d'inédits puisque cette édition reproduit la parole proférée publiquement par Michel Foucault, à l'exclusion du support écrit qu'il utilisait et qui pouvait être très élaboré. Daniel Defert, qui possède les notes de Michel Foucault, a permis aux éditeurs de les consulter. Qu'il en soit vivement remercié.

Cette édition des cours au Collège de France a été autorisée par les héritiers de Michel Foucault, qui ont souhaité pouvoir satisfaire la très forte demande dont ils faisaient l'objet, en France comme à l'étranger. Et cela dans d'incontestables conditions de sérieux. Les éditeurs ont cherché à être à la hauteur de la confiance qu'ils leur ont portée.

FRANÇOIS EWALD et ALESSANDRO FONTANA

COURS DU 7 JANVIER 1976

Qu'est-ce qu'un cours ? – Les savoirs assujettis. – Le savoir historique des luttes, les généalogies et le discours scientifique. – Le pouvoir, enjeu des généalogies. – Conception juridique et économique du pouvoir. – Le pouvoir comme répression et comme guerre. – Retournement de l'aphorisme de Clausewitz.

Je voudrais que soit un petit peu clair ce qui se passe ici, dans ces cours. Vous savez que l'institution où vous êtes, et où je suis, n'est pas exactement une institution d'enseignement. Enfin, quelle qu'ait été la signification qu'on a voulu lui donner quand elle a été créée il y a longtemps, actuellement le Collège de France fonctionne essentiellement comme une sorte d'organisme de recherche : on est payé pour faire de la recherche. Et je crois que l'activité d'enseignement, à la limite, n'aurait pas de sens si on ne lui donnait, ou si on ne lui prêtait, en tout cas, la signification que voici, ou du moins que je suggère : puisqu'on est payé pour faire de la recherche, qu'est-ce qui peut contrôler la recherche que l'on fait ? De quelle manière peut-on tenir au courant ceux qui peuvent s'y intéresser et ceux qui ont quelques motifs de se brancher sur cette recherche ? Comment est-ce qu'on peut faire, sinon finalement par l'enseignement, c'est-à-dire par la déclaration publique, le compte rendu public, et à peu près régulier, du travail qu'on est en train de faire ? Je ne considère donc pas ces réunions du mercredi comme des activités d'enseignement, mais plutôt comme des sortes de comptes rendus publics d'un travail que, par ailleurs, on me laisse faire à peu près comme je veux. Dans cette mesure-là, je me considère comme absolument tenu, en effet, de vous dire à peu près ce que je fais, où j'en suis, dans quelle direction [...] va ce travail ; et dans cette mesure-là, également, je vous considère comme entièrement libres de faire, avec ce que je dis, ce que vous voulez. Ce sont des pistes de recherche, des idées, des schémas, des pointillés, des instruments : faites-en ce que vous voulez. À la limite, cela m'intéresse, et cela ne me regarde pas. Cela ne me regarde pas dans la mesure où je n'ai pas à poser des lois à l'utilisation que vous en faites. Et cela m'intéresse dans la mesure où, d'une manière ou d'une autre, ça se raccroche, ça se branche sur ce que je fais.

Cela étant dit, vous savez ce qui s'est passé au cours des années précédentes : par une sorte d'inflation dont on comprend mal les raisons, on en était arrivé, je crois, à quelque chose qui était à peu près bloqué. Vous étiez obligés d'arriver à quatre heures et demie [...] et moi, je me trouvais devant un auditoire composé de gens avec lesquels je n'avais, au sens strict, aucun contact, puisqu'une partie, sinon une moitié de l'auditoire, devait aller dans une autre salle, écouter au bout d'un micro ce que j'étais en train de dire. Cela ne devenait même plus du spectacle – puisqu'on ne se voyait pas. Mais c'était bloqué pour une autre raison. C'est que, pour moi – je vous le dis comme ça – le fait d'avoir à faire tous les mercredis soir cette espèce de cirque, était un véritable, comment dire...,

supplice c'est beaucoup dire, ennui c'est un petit peu faible. Enfin, c'était un peu entre les deux. De sorte que j'en arrivais à effectivement préparer ces cours, avec pas mal de soin et d'attention, et je consacrais beaucoup moins de temps, si vous voulez, à la recherche proprement dite, aux choses à la fois intéressantes et un peu incohérentes que j'aurais pu dire, qu'à me poser la question : comment est-ce que je vais pouvoir, en une heure, une heure et demie, faire tenir tel ou tel truc, de manière que ça n'ennuie pas trop les gens, et qu'après tout, la bonne volonté qu'ils ont mise à venir si tôt m'entendre, et pour si peu de temps, soit un peu récompensée, etc. Si bien que j'y passais des mois, et je crois que ce qui a fait la raison d'être à la fois de ma présence ici, et même de votre présence à vous, c'est-à-dire faire de la recherche, gratter, dépoussiérer un certain nombre de choses, avoir des idées, tout cela n'était pas effectivement la récompense du travail [accompli]. Les choses restaient trop en suspens. Alors je me suis dit : ça ne serait tout de même pas mal si on pouvait se retrouver à trente ou quarante dans une salle : je pourrais dire à peu près ce que j'ai fait, et en même temps avoir des contacts avec vous, parler, répondre à vos questions, etc., pour reprendre un petit peu les possibilités d'échange et de contact qui sont liées à une pratique normale de recherche ou d'enseignement. Alors, comment faire ? Légalement, je ne peux pas poser des conditions formelles d'accès à cette salle. J'ai pris donc la méthode sauvage qui consiste à mettre le cours à neuf heures et demie du matin, en pensant, comme disait hier mon correspondant, que les étudiants ne savent plus se lever à neuf heures et demie. Vous direz que c'est tout de même un critère de sélection qui n'est pas très juste : ceux qui se lèvent et ceux qui ne se lèvent pas. C'est celui-là ou un autre. De toute façon, il y a toujours des petits micros qui sont là, des appareils d'enregistrement, et comme ça circule ensuite – en certains cas ça reste à l'état de bande, en d'autres cas, ça se retrouve en dactylogramme, quelquefois même, ça se retrouve dans des librairies – alors je me suis dit : ça circulera toujours. On va donc essayer [...] Excusez-moi donc de vous avoir fait lever tôt, et excusez-moi auprès de ceux qui ne peuvent pas venir ; c'est en effet pour remettre un petit peu ces entretiens et ces rencontres du mercredi dans le fil plus normal d'une recherche, d'un travail qui est fait et qui est de rendre compte de lui-même à intervalles institutionnels et réguliers.

Alors, qu'est-ce que je voulais vous dire cette année ? C'est que j'en ai un peu assez : c'est-à-dire que je voudrais essayer de clore, de mettre, jusqu'à un certain point, un terme à une série de recherches – enfin recherche c'est un mot qu'on emploie comme ça, qu'est-ce qu'il veut dire, au juste ? – qu'on a faites depuis quatre ou cinq ans, pratiquement depuis que je suis là, et dont je me rends bien compte qu'elles ont cumulé, aussi bien pour vous que pour moi, les inconvénients. C'étaient des recherches qui étaient fort voisines les unes des autres, sans arriver à former un ensemble cohérent ni une continuité ; c'étaient des recherches fragmentaires, dont aucune finalement n'est arrivée à son terme, et qui n'avaient même pas de suite ; des recherches dispersées et, en même temps, très répétitives, qui retombaient dans les mêmes ornières, dans les mêmes thèmes, dans les mêmes concepts. C'étaient des petits propos sur l'histoire de la procédure pénale ; quelques chapitres concernant l'évolution, l'institutionnalisation de la psychiatrie au XIXe siècle ; des considérations sur la sophistique ou sur la monnaie grecque, ou sur l'Inquisition au Moyen Âge ; l'esquisse d'une histoire de la sexualité ou, en tout cas, d'une histoire du savoir de la sexualité à travers les pratiques de confession au XVIIe siècle ou les contrôles de la sexualité enfantine aux XVIIIe-XIXe siècles ; le

repérage de la genèse d'une théorie et d'un savoir de l'anomalie, avec toutes les techniques qui lui sont liées. Tout cela piétine, ça n'avance pas ; tout ça se répète et n'est pas lié. Au fond, cela ne cesse pas de dire la même chose et, pourtant, peut-être, cela ne dit rien ; cela s'entrecroise dans un embrouillamini peu déchiffrable, qui ne s'organise guère ; bref, comme on dit, ça n'aboutit pas.

Je pourrais vous dire : après tout, c'étaient des pistes à suivre, peu importait où elles allaient ; il importait même que cela n'aille nulle part, en tout cas pas dans une direction déterminée à l'avance ; c'étaient comme des pointillés. À vous de les continuer ou de les infléchir ; à moi, éventuellement, de les poursuivre ou de leur donner une autre configuration. Après tout, ces fragments, on verra bien, vous ou moi, ce qu'on peut en faire. Je me faisais un peu l'effet d'un cachalot qui saute par-dessus la surface de l'eau, en y laissant une petite trace provisoire d'écume, et qui laisse croire, fait croire, ou veut croire, ou croit peut-être effectivement lui-même, qu'en dessous, là où on ne le voit plus, là où il n'est plus perçu ni contrôlé par personne, il suit une trajectoire profonde, cohérente et réfléchie.

Voilà à peu près quelle était la situation, telle que je la perçois, je ne sais pas ce qu'elle était de votre côté. Après tout, que le travail que je vous ai présenté ait eu cette allure à la fois fragmentaire, répétitive et discontinue, cela correspondrait bien à quelque chose qu'on pourrait appeler une « paresse fiévreuse », celle qui affecte caractériellement les amoureux des bibliothèques, des documents, des références, des écritures poussiéreuses, des textes qui ne sont jamais lus, des livres qui, à peine imprimés, sont refermés et dorment ensuite sur des rayons dont ils ne sont tirés que quelques siècles plus tard. Tout cela conviendrait bien à l'inertie affairée de ceux qui professent un savoir pour rien, une sorte de savoir somptuaire, une richesse de parvenu dont les signes extérieurs, vous le savez bien, on les trouve disposés en bas des pages. Cela conviendrait à tous ceux qui se sentent solidaires d'une des sociétés secrètes sans doute les plus anciennes, les plus caractéristiques aussi, de l'Occident, une de ces sociétés secrètes étrangement indestructibles, inconnues, me semble-t-il, dans l'Antiquité et qui se sont formées tôt dans le christianisme, à l'époque des premiers couvents sans doute, aux confins des invasions, des incendies et des forêts. Je veux parler de la grande, tendre et chaleureuse franc-maçonnerie de l'érudition inutile.

Seulement, ce n'est pas simplement le goût de cette franc-maçonnerie qui m'a poussé à faire ce que j'ai fait. Il me semble que ce travail qu'on a fait, et qui est passé d'une manière un petit peu empirique et hasardeuse de vous à moi et de moi à vous, on pourrait le justifier en disant qu'il convenait assez bien à une certaine période, très limitée, qui est celle que nous venons de vivre, les dix ou quinze, au maximum vingt dernières années, je veux dire une période dans laquelle on peut noter deux phénomènes qui ont été, sinon réellement importants, du moins, me semble-t-il, assez intéressants. D'une part, c'est une période qui a été caractérisée par ce qu'on pourrait appeler l'efficacité des offensives dispersées et discontinues. Je pense à bien de choses, à l'étrange efficacité, par exemple, lorsqu'il s'est agi d'enrayer le fonctionnement de l'institution psychiatrique, du discours, des discours, très localisés finalement, de l'antipsychiatrie ; discours dont vous savez bien qu'ils n'étaient soutenus, et qu'ils ne sont encore soutenus, par aucune systématisation d'ensemble, quelles qu'aient pu être,

quelles que puissent être encore leurs références. Je pense à la référence d'origine, à l'analyse existentielle[1], ou aux références actuelles prises, en gros, dans le marxisme ou la théorie de Reich[2]. Je pense également à l'étrange efficacité des attaques qui ont eu lieu contre – disons – la morale ou la hiérarchie sexuelle traditionnelle, attaques qui, elles aussi, n'étaient référées que d'une manière vague et assez lointaine, bien floue en tout cas, à Reich ou à Marcuse[3]. Je pense encore à l'efficacité des attaques contre l'appareil judiciaire et pénal, attaques dont certaines étaient fort lointainement rapportées à cette notion générale, et d'ailleurs assez douteuse, de « justice de classe », et dont d'autres étaient rattachées, à peine plus précisément, au fond, à une thématique anarchiste. Je pense également, et plus précisément encore, à l'efficacité de quelque chose – je n'ose même pas dire d'un livre – comme l'*Anti-Oedipe*[4], qui n'était, qui n'est pratiquement référé à presque rien d'autre qu'à sa propre et prodigieuse inventivité théorique ; livre, ou plutôt chose, événement, qui est parvenu à faire s'enrouer jusque dans la pratique la plus quotidienne ce murmure pourtant longtemps ininterrompu qui a filé du divan au fauteuil.

Donc, je dirai ceci : depuis dix ou quinze ans, l'immense et proliférante criticabilité des choses, des institutions, des pratiques, des discours ; une sorte de friabilité générale des sols, même et peut-être surtout les plus familiers, les plus solides et les plus prochains [-les plus proches] de nous, de notre corps, de nos gestes de tous les jours ; c'est cela qui apparaît. Mais, en même temps que cette friabilité et cette étonnante efficacité des critiques discontinues et particulières, locales, se découvre, par là même,

---

[1] Ici Michel Foucault renvoie à ce mouvement psychiatrique (défini, tour à tour, comme «anthropo-phénoménologie» ou *Daseinanalyse*) qui avait cherché dans la philosophie de Husserl et de Heidegger de nouveaux instruments conceptuels. M. Foucault s'y était intéressé dès ses premiers écrits (cf. «La maladie et l'existence», in *Maladie mentale et Personnalité*, Paris, Presses universitaires de France, 1954, chap. IV; «Introduction» à L. Binswanger, *Le Rêve et l'Existence,* Paris, Desclée de Brouwer. 1954; «La psychologie de 1850 à 1950», in A. Weber & D. Huisman, *Tableau de la philosophie contemporaine,* Paris, Fischbacher, 1957; «La recherche en psychologie», in *Des chercheurs s'interrogent*, études présentées par J.-E. Morère, Paris, PUE 1957; les trois derniers textes sont publiés in *Dits et Écrits*, 1954-1988, éd. par D. Defert & E Ewald, collab. J. Lagrange, Paris, Gallimard / «Bibliothèque des sciences humaines», 1994, 4 vol.; I: 1954-1969, II: 1970-1975, III: 1976-1979, IV: 1980-1988; cf. I, nos 1, 2, 3) et y était revenu dans les dernières années (cf. *Colloqui con Foucault*, Salerno, 1981; trad. fr. in *Dits et Écrits*, IV, no 281).

[2] De W. Reich, voir: *Die Funktion des Orgasmus; zur Psychopathologie und zur Soziologie des Geschlechtslebens*, Wien, Internationaler psychoanalytischer Verlag, 1927 (trad. fr.: *La Fonction de l'orgasme,* Paris, L'Arche, 1971); *Der Einbruch der Sexualmoral,* Berlin, Verlag für Sexualpolitik, 1932 (trad. fr.: *L'Irruption de la morale sexuelle*, Paris, Payot, 1972); *Charakteranalyse*, Wien, Selbstverlag des Verfassers, 1933 (trad. fr.: *L'Analyse caractérielle*, Paris, Payot, 1971); *Massenpsychologie des Faschismus; zur Sexualökonomie der politischen Reaktion und zur proletarischen Sexualpolitik*, Copenhagen/Prag/Zürich, Verlag für Sexualpolitik, 1933 (trad. fr.: *La Psychologie de masse du fascisme*, Paris, Payot, 1974); *Die Sexualität im Kulturkampf*, Copenhagen, Sexpol Verlag, 1936.

[3] M. Foucault se réfère ici, bien entendu, à H. Marcuse, auteur de: *Eros and Civilisation: A Philosophical inquiry into Freud*, Boston, Ma., Beacon Press, 1955 (trad. fr.: *Éros et Civilisation*, Paris, Seuil, 1971), et de *One-dimensional Man: Studies in the ideology of advanced industrial society*, Boston, Ma., Beacon Press, 1964 (trad. fr.: *L'Homme unidimensionnel*, Paris, Seuil, 1970).

[4] G. Deleuze & E Guattari, *L'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Éd. de Minuit, 1972. Il faut rappeler que M. Foucault a développé cette interprétation de *L'Anti-Oedipe* comme «livre-événement» dans la préface à la traduction anglaise du texte (*Anti-Oedipus*, New York, Viking Press, 1977; cf. trad. fr. de cette préface in *Dits et Écrits*, III, no 189).

dans les faits quelque chose qui n'était peut-être pas prévu au départ : ce serait ce qu'on pourrait appeler l'effet inhibiteur propre aux théories totalitaires, je veux dire, en tout cas, aux théories enveloppantes et globales. Non pas que ces théories enveloppantes et globales n'aient pas fourni et ne fournissent pas encore, d'une manière assez constante, des instruments localement utilisables : le marxisme, la psychanalyse sont précisément là pour le prouver. Mais elles n'ont fourni, je crois, ces instruments localement utilisables qu'à la condition, justement, que l'unité théorique du discours soit comme suspendue, en tout cas découpée, tiraillée, mise en charpie, retournée, déplacée, caricaturée, jouée, théâtralisée, etc. En tout cas, toute reprise dans les termes mêmes de la totalité a conduit de fait à un effet de freinage. Donc, si vous voulez, premier point, premier caractère de ce qui s'est passé depuis une quinzaine d'années : caractère local de la critique ; ce qui ne veut pas dire, je crois, empirisme obtus, naïf ou niais, ce qui ne veut pas dire non plus éclectisme mou, opportunisme, perméabilité à n'importe quelle entreprise théorique, ni non plus ascétisme un peu volontaire, qui se réduirait lui-même à la plus grande maigreur théorique possible. Je crois que ce caractère essentiellement local de la critique indique, en fait, quelque chose qui serait une sorte de production théorique autonome, non centralisée, c'est-à-dire qui n'a pas besoin, pour établir sa validité, du visa d'un régime commun.

Et c'est là que l'on touche à un second trait de ce qui s'est passé depuis quelque temps : c'est que cette critique locale s'est effectuée, me semble-t-il, par, à travers ce qu'on pourrait appeler des « retours de savoir ». Par « retours de savoir », je veux dire ceci : s'il est vrai que, dans ces années qui viennent de se passer, on a rencontré souvent, au moins à un niveau superficiel, toute une thématique : « non ! plus de savoir, mais la vie », « plus de connaissances, mais le réel », « pas de livres, mais le fric* », etc., il me semble que sous toute cette thématique, à travers elle, dans cette thématique même, ce qu'on a vu se produire, c'est ce qu'on pourrait appeler l'insurrection des « savoirs assujettis ». Et par « savoir assujetti », j'entends deux choses. D'une part, je veux désigner en somme des contenus historiques qui ont été ensevelis, masqués dans des cohérences fonctionnelles ou dans des systématisations formelles. Concrètement, si vous voulez, ce n'est certainement pas une sémiologie de la vie asilaire, ce n'est pas non plus une sociologie de la délinquance, mais bel et bien l'apparition de contenus historiques qui a permis de faire, aussi bien de l'asile que de la prison, la critique effective. Et tout simplement parce que seuls les contenus historiques peuvent permettre de retrouver le clivage des affrontements et des luttes que les aménagements fonctionnels ou les organisations systématiques ont pour but, justement, de masquer. Donc, les « savoirs assujettis » ce sont ces blocs de savoirs historiques qui étaient présents et masqués à l'intérieur des ensembles fonctionnels et systématiques, et que la critique a pu faire réapparaître par les moyens, bien entendu, de l'érudition.

Deuxièmement, par « savoirs assujettis », je crois qu'il faut entendre autre chose et, en un sens, tout autre chose. Par « savoirs assujettis », j'entends également toute une série de savoirs qui se trouvaient disqualifiés comme savoirs non conceptuels, comme savoirs insuffisamment élaborés : savoirs naïfs, savoirs hiérarchiquement inférieurs, savoirs en dessous du niveau de la connaissance ou de la scientificité requises. Et c'est par la réapparition de ces savoirs d'en dessous, de ces savoirs non qualifiés, de ces

* Manuscrit, à la place de «fric»: «voyage».

savoirs disqualifiés même, c'est par la réapparition de ces savoirs : celui du psychiatrisé, celui du malade, celui de l'infirmier, celui du médecin, mais parallèle et marginal par rapport au savoir médical, le savoir du délinquant, etc. – ce savoir que j'appellerais, si vous voulez, le « savoir des gens » (et qui n'est pas du tout un savoir commun, un bon sens, mais au contraire, un savoir particulier, un savoir local, régional, un savoir différentiel, incapable d'unanimité et qui ne doit sa force qu'au tranchant qu'il oppose à tous ceux qui l'entourent) –, c'est par la réapparition de ces savoirs locaux des gens, de ces savoirs disqualifiés que s'est faite la critique.

Vous me direz : il y a tout de même là quelque chose comme un étrange paradoxe à vouloir grouper, coupler dans la même catégorie des « savoirs assujettis », d'une part, ces contenus de la connaissance historique méticuleuse, érudite, exacte, technique, et puis ces savoirs locaux, singuliers, ces savoirs des gens qui sont des savoirs sans sens commun et qui ont été en quelque sorte laissés en jachère, quand ils n'ont pas été effectivement et explicitement tenus en lisière. Eh bien, je crois que c'est dans ce couplage entre les savoirs ensevelis de l'érudition et les savoirs disqualifiés par la hiérarchie des connaissances et des sciences que s'est joué effectivement ce qui a donné à la critique des discours de ces quinze dernières années sa force essentielle. Dans un cas comme dans l'autre, en effet, dans ce savoir de l'érudition comme dans ces savoirs disqualifiés, dans ces deux formes de savoirs, assujettis ou ensevelis, de quoi s'agissait-il ? Il s'agissait du savoir historique des luttes. Dans le domaine spécialisé de l'érudition comme dans le savoir disqualifié des gens gisait la mémoire des combats, celle, précisément, qui a été jusqu'alors tenue en lisière. Et s'est ainsi dessinée ce qu'on pourrait appeler une généalogie, ou se sont ainsi dessinées plutôt des recherches généalogiques multiples, à la fois redécouverte exacte des luttes et mémoire brute des combats ; et ces généalogies, comme couplage de ce savoir érudit et de ce savoir des gens, n'ont été possibles, et on n'a même pu les tenter, qu'à une condition : que soit levée la tyrannie des discours englobants, avec leur hiérarchie et avec tous les privilèges des avant-gardes théoriques. Appelons, si vous voulez, « généalogie » le couplage des connaissances érudites et des mémoires locales, couplage qui permet la constitution d'un savoir historique des luttes et l'utilisation de ce savoir dans les tactiques actuelles. Ce sera donc la définition provisoire de ces généalogies que j'ai essayé de faire avec vous au cours des dernières années.

Dans cette activité, qu'on peut donc dire généalogique, vous voyez qu'en fait, il ne s'agit aucunement d'opposer à l'unité abstraite de la théorie la multiplicité concrète des faits ; il ne s'agit aucunement de disqualifier le spéculatif pour lui opposer, dans la forme d'un scientisme quelconque, la rigueur des connaissances bien établies. Ce n'est donc pas un empirisme qui traverse le projet généalogique ; ce n'est pas non plus un positivisme, au sens ordinaire du terme, qui le suit. Il s'agit, en fait, de faire jouer des savoirs locaux, discontinus, disqualifiés, non légitimés, contre l'instance théorique unitaire qui prétendrait les filtrer, les hiérarchiser, les ordonner au nom d'une connaissance vraie, au nom des droits d'une science qui serait détenue par quelques-uns. Les généalogies ne sont donc pas des retours positivistes à une forme de science plus attentive ou plus exacte. Les généalogies ce sont, très exactement, des anti-sciences. Non pas qu'elles revendiquent le droit lyrique à l'ignorance et au non-savoir, non pas qu'il s'agisse du refus de savoir ou de la mise en jeu, de la mise en exergue des prestiges d'une

expérience immédiate, non encore captée par le savoir. Ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Il s'agit de l'insurrection des savoirs. Non pas tellement contre les contenus, les méthodes ou les concepts d'une science, mais d'une insurrection d'abord et avant tout contre les effets de pouvoir centralisateurs qui sont liés à l'institution et au fonctionnement d'un discours scientifique organisé à l'intérieur d'une société comme la nôtre. Et, que cette institutionnalisation du discours scientifique prenne corps dans une université ou, d'une façon générale, dans un appareil pédagogique, que cette institutionnalisation des discours scientifiques prenne corps dans un réseau théorico-commercial comme la psychanalyse, ou dans un appareil politique, avec toutes ses afférences, comme dans le cas du marxisme, au fond peu importe. C'est bien contre les effets de pouvoir propres à un discours considéré comme scientifique, que la généalogie doit mener le combat.

D'une façon plus précise ou, en tout cas, qui vous parlera peut-être mieux, je dirai ceci : depuis bien des années maintenant, plus d'un siècle sans doute, vous savez combien ont été nombreux ceux qui se sont demandé si oui ou non le marxisme était une science. On pourrait dire que la même question a été posée, et ne cesse d'être posée, à propos de la psychanalyse ou, pire encore, de la sémiologie des textes littéraires.

Mais à cette question-là : « Est-ce ou n'est-ce pas une science ? », les généalogies ou les généalogistes répondraient : « Eh bien précisément, ce qu'on vous reproche, c'est de faire du marxisme, ou de la psychanalyse ou de telle ou telle autre chose, une science. Et, si on a une objection à faire au marxisme, c'est qu'il pourrait effectivement être une science. » En des termes un peu plus, sinon élaborés, [du moins] dilués, je dirais ceci : avant même de savoir dans quelle mesure quelque chose comme le marxisme ou la psychanalyse est analogue à une pratique scientifique dans son déroulement quotidien, dans ses règles de construction, dans les concepts utilisés, avant même de se poser cette question de l'analogie formelle et structurale d'un discours marxiste ou psychanalytique avec un discours scientifique, ne faut-il pas se poser d'abord la question, s'interroger sur l'ambition de pouvoir qu'emporte avec soi la prétention à être une science ? La question, les questions qu'il faut poser ne sont-elles pas celles-ci : « Quels types de savoir voulez vous disqualifier du moment que vous vous dites être une science ? Quel sujet parlant, quel sujet discourant, quel sujet d'expérience et de savoir voulez-vous minoriser du moment que vous dites : “moi qui tiens ce discours, je tiens un discours scientifique et je suis un savant” ? Quelle avant-garde théorico-politique voulez-vous donc introniser, pour la détacher de toutes les formes massives, circulantes et discontinues de savoir ? » Et je dirais : « Quand je vous vois vous efforcer d'établir que le marxisme est une science, je ne vous vois pas, à dire vrai, en train de démontrer une fois pour toutes que le marxisme a une structure rationnelle et que ses propositions relèvent, par conséquent, de procédures de vérification. Je vous vois, d'abord et avant tout, en train de faire autre chose. Je vous vois en train de lier au discours marxiste, et je vous vois affecter à ceux qui tiennent ce discours, des effets de pouvoir que l'Occident, depuis maintenant le Moyen Âge, a affectés à la science et a réservés à ceux qui tiennent un discours scientifique. »

La généalogie, ce serait donc, par rapport au projet d'une inscription des savoirs dans la hiérarchie du pouvoir propre à la science, une sorte d'entreprise pour désassujettir les savoirs historiques et les rendre libres, c'est-à-dire capables d'opposition et de lutte

contre la coercition d'un discours théorique unitaire, formel et scientifique. La réactivation des savoirs locaux – « mineurs », dirait peut-être Deleuze[5] – contre la hiérarchisation scientifique de la connaissance et ses effets de pouvoir intrinsèques, c'est cela le projet de ces généalogies en désordre et en charpie. Je dirais en deux mots ceci : l'archéologie, ce serait la méthode propre à l'analyse des discursivités locales, et la généalogie, la tactique qui fait jouer, à partir de ces discursivités locales ainsi décrites, les savoirs désassujettis qui s'en dégagent. Cela pour restituer le projet d'ensemble.

Vous voyez que tous les fragments de recherche, tous ces propos à la fois entrecroisés et suspendus que j'ai répétés avec obstination depuis quatre ou cinq ans maintenant, pouvaient être considérés comme des éléments de ces généalogies, que je n'ai pas été, loin de là, le seul à faire au cours de ces quinze dernières années. Question : alors pourquoi ne continuerait-on pas avec une si jolie théorie – et vraisemblablement si peu vérifiable – de la discontinuité ? [6] Pourquoi est-ce que je ne continue pas, et pourquoi est-ce que je ne prends pas encore un petit quelque chose comme ça, qui serait du côté de la psychiatrie, du côté de la théorie de la sexualité, etc. ?

On pourrait continuer, c'est vrai, et jusqu'à un certain point j'essaierai de continuer, n'était peut-être un certain nombre de changements, et de changements dans la conjoncture. Je veux dire que, par rapport à la situation que nous avons connue il y a cinq, dix, ou encore quinze ans, les choses ont peut-être changé ; la bataille n'a peut-être pas tout à fait le même visage. Est-ce que nous sommes bien, en tout cas, dans ce même rapport de force qui nous permettrait de faire valoir, en quelque sorte à l'état vif et hors de tout assujettissement, ces savoirs désensablés ? Quelle force ont-ils par eux-mêmes ? Et, après tout, à partir du moment où l'on dégage ainsi des fragments de généalogie, à partir du moment où l'on fait valoir, où l'on met en circulation ces espèces d'éléments de savoir qu'on a essayé de désensabler, ne risquent-ils pas d'être recodés, recolonisés par ces discours unitaires qui, après les avoir d'abord disqualifiés, puis ignorés quand ils sont réapparus, sont peut-être tout prêts maintenant à les annexer et à les reprendre dans leur propre discours et dans leurs propres effets de savoir et de pouvoir ? Et si nous voulons, nous, protéger ces fragments ainsi dégagés, ne nous exposons-nous pas à bâtir nous-mêmes, de nos propres mains, ce discours unitaire auquel nous convient, comme peut-être pour un piège, ceux qui nous disent : « Tout ça, c'est très gentil, mais où est-ce que ça va ? Dans quelle direction ? Pour quelle unité ? » La tentation, jusqu'à un certain

---

[5] Les concepts de «mineur» et de «minorité» - événements singuliers plutôt qu'essences individuelles, individuations par «eccéité» plutôt que par substantialité - ont été élaborés par G. Deleuze, avec F. Guattari, in *Kafka. Pour une littérature mineure* (Paris, Éd. de Minuit, 1975), repris par Deleuze dans l'article «Philosophie et minorité» (Critique, février 1978), et développés ensuite, en particulier dans G. Deleuze & E Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Éd. de Minuit, 1980. La «minorité» renvoie aussi au concept de «moléculaire» élaboré par E Guattari dans *Psychanalyse et Transversalité. Essai d'analyse institutionnelle* (Paris, Maspero, 1972), et dont la logique est celle du «devenir» et des «intensités».

[6] M. Foucault se réfère ici au débat qui s'était ouvert surtout après la publication de *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines* (Paris, Gallimard, 1966), à propos du concept d'*épistémè* et du statut de la discontinuité. À toutes les critiques, M. Foucault avait répondu par une série de mises au point théoriques et méthodologiques (notamment «Réponse à une question», *Esprit*, mai 1968, p. 850-874, et «Réponse au Cercle d'épistémologie», *Cahiers pour l'analyse*, 9, 1968, p. 9-40; in *Dits et Écrits*, I, nos 58 et 59), reprises ensuite dans *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

point, est de dire : eh bien, continuons, accumulons. Après tout, le moment n'est pas encore venu où nous risquons d'être colonisés. Je vous disais tout à l'heure que ces fragments généalogiques risquent peut-être d'être recodés ; mais on pourrait après tout lancer le défi et dire : « Essayez donc ! » On pourrait dire, par exemple, tenez : depuis le temps que l'antipsychiatrie ou la généalogie des institutions psychiatriques ont été entreprises – ça fait maintenant quinze bonnes années – y a-t-il eu un seul marxiste, un seul psychanalyste, un seul psychiatre pour refaire cela dans ses propres termes, et pour montrer que ces généalogies étaient fausses, mal élaborées, mal articulées, mal fondées ? En fait, les choses sont telles que ces fragments de généalogie qu'on a faits restent là, entourés d'un silence prudent. On ne leur oppose, au maximum, que des propositions comme celles qu'on vient d'entendre récemment dans la bouche, je crois, de M. Juquin[7] : « Tout ça c'est très gentil. Il n'en reste pas moins que la psychiatrie soviétique est la première du monde. » Je dirais : « Bien sûr, la psychiatrie soviétique, vous avez raison, est la première du monde, et c'est précisément ce qu'on lui reproche. » Le silence, ou, plutôt, la prudence avec laquelle les théories unitaires contournent la généalogie des savoirs serait donc peut-être une raison de continuer. On pourrait, en tout cas, multiplier ainsi les fragments généalogiques comme autant de pièges, de questions, de défis, comme vous voudrez. Mais il est sans doute trop optimiste, à partir du moment où il s'agit, après tout, d'une bataille – d'une bataille des savoirs contre les effets de pouvoir du discours scientifique –, de prendre le silence de l'adversaire pour la preuve qu'on lui fait peur. Le silence de l'adversaire – [et] c'est un principe méthodologique ou un principe tactique qu'il faut toujours avoir à l'esprit – est peut-être, tout aussi bien, le signe qu'on ne lui fait pas peur du tout. Et il faut faire, je crois, comme si justement on ne lui faisait pas peur. Et il s'agira donc de donner non pas un sol théorique continu et solide à toutes les généalogies dispersées – je ne veux en aucun cas leur donner, leur surimposer une sorte de couronnement théorique qui les unifierait – mais d'essayer dans les cours qui viennent, et sans doute dès cette année, de préciser ou de dégager l'enjeu qui se trouve engagé dans cette mise en opposition, cette mise en lutte, cette mise en insurrection des savoirs contre l'institution et les effets de savoir et de pouvoir du discours scientifique.

L'enjeu de toutes ces généalogies, vous le connaissez, à peine ai-je besoin de le préciser, est celui-ci : qu'est-ce que ce pouvoir, dont l'irruption, la force, le tranchant, l'absurdité sont concrètement apparus au cours de ces quarante dernières années, à la fois sur la ligne d'effondrement du nazisme et sur la ligne de recul du stalinisme ? Qu'est-ce que le pouvoir ? Ou plutôt – parce que la question : « Qu'est-ce que le pouvoir ? » serait justement une question théorique qui couronnerait l'ensemble, ce que je ne veux pas – l'enjeu est de déterminer quels sont, dans leurs mécanismes, dans leurs effets, dans leurs rapports, ces différents dispositifs de pouvoir qui s'exercent, à des niveaux différents de la société, dans des domaines et avec des extensions si variés. *Grosso modo*, je crois que l'enjeu de tout cela serait ceci : l'analyse du pouvoir ou l'analyse des pouvoirs peut-elle, d'une manière ou d'une autre, se déduire de l'économie ?

Voilà pourquoi je pose cette question, et voilà ce que je veux dire par là. Je ne veux aucunement effacer des différences innombrables, gigantesques, mais, malgré et à

[7] À l'époque, député du Parti communiste français.

travers ces différences, il me semble qu'il y a un certain point commun entre la conception juridique et, disons, libérale du pouvoir politique – celle que l'on trouve chez les philosophes du XVIIIe siècle – et puis la conception marxiste ou, en tout cas, une certaine conception courante qui vaut comme étant la conception du marxisme. Ce point commun, ce serait ce que j'appellerais l'« économisme » dans la théorie du pouvoir. Et par là, je veux dire ceci : dans le cas de la théorie juridique classique du pouvoir, le pouvoir est considéré comme un droit dont on serait possesseur comme d'un bien, et que l'on pourrait par conséquent transférer ou aliéner, d'une façon totale ou partielle, par un acte juridique ou un acte fondateur de droit – peu importe pour l'instant – qui serait de l'ordre de la cession ou du contrat. Le pouvoir, c'est celui, concret, que tout individu détient et qu'il viendrait à céder, totalement ou partiellement, pour constituer un pouvoir, une souveraineté politique. La constitution du pouvoir politique se fait donc dans cette série, dans cet ensemble théorique auquel je me réfère, sur le modèle d'une opération juridique qui serait de l'ordre de l'échange contractuel. Analogie, par conséquent, manifeste, et qui court tout au long de ces théories, entre le pouvoir et les biens, le pouvoir et la richesse.

Dans l'autre cas, bien sûr, je pense à la conception marxiste générale du pouvoir : rien de cela, c'est évident. Mais vous avez dans cette conception marxiste quelque chose d'autre, qu'on pourrait appeler la « fonctionnalité économique » du pouvoir. « Fonctionnalité économique », dans la mesure où le pouvoir aurait essentiellement pour rôle à la fois de maintenir des rapports de production et de reconduire une domination de classe que le développement et les modalités propres de l'appropriation des forces productives ont rendue possible. Dans ce cas-là, le pouvoir politique trouverait dans l'économie sa raison d'être historique. En gros, si vous voulez, dans un cas, on a un pouvoir politique qui trouverait, dans la procédure de l'échange, dans l'économie de la circulation des biens, son modèle formel ; et, dans l'autre cas, le pouvoir politique aurait dans l'économie sa raison d'être historique, et le principe de sa forme concrète et de son fonctionnement actuel.

Le problème qui fait l'enjeu des recherches dont je parle peut, je crois, se décomposer de la manière suivante. Premièrement : le pouvoir est-il toujours dans une position seconde par rapport à l'économie ? Est-il toujours finalisé et comme fonctionnalisé par l'économie ? Le pouvoir a-t-il essentiellement pour raison d'être et pour fin de servir l'économie ? Est-il destiné à la faire marcher, à solidifier, à maintenir, à reconduire des rapports qui sont caractéristiques de cette économie et essentiels à son fonctionnement ? Deuxième question : le pouvoir est-il modelé sur la marchandise ? Le pouvoir est-il quelque chose qui se possède, qui s'acquiert, qui se cède par contrat ou par force, qui s'aliène ou se récupère, qui circule, qui irrigue telle région, qui évite telle autre ? Ou bien, faut-il, au contraire, pour l'analyser, essayer de mettre en œuvre des instrument différents, même si les rapports de pouvoir sont profondément intriqués dans et avec les relations économiques, même si effectivement les rapports de pouvoir constituent toujours une sorte de faisceau ou de boucle avec les relations économiques ? Et dans ce cas l'indissociabilité de l'économie et du politique ne serait pas de l'ordre de la subordination fonctionnelle, ni non plus de l'ordre de l'isomorphie formelle, mais d'un autre ordre qu'il s'agirait précisément de dégager.

Pour faire une analyse non économique du pouvoir, de quoi, actuellement, dispose-t-on ? Je crois qu'on peut dire qu'on dispose vraiment de très peu de chose. On dispose, d'abord, de cette affirmation que le pouvoir ne se donne pas, ni ne s'échange, ni ne se reprend, mais qu'il s'exerce et qu'il n'existe qu'en acte. On dispose également de cette autre affirmation que le pouvoir n'est pas premièrement maintien et reconduction des relations économiques, mais, en lui-même, primairement, un rapport de force. Des questions, ou plutôt deux questions : si le pouvoir s'exerce, qu'est-ce que cet exercice ? En quoi consiste-t-il ? Quelle est sa mécanique ? On a là quelque chose dont je dirais que c'était une réponse-occasion, enfin, une réponse immédiate, qui me paraît renvoyée finalement par le fait concret de bien des analyses actuelles : le pouvoir, c'est essentiellement ce qui réprime. C'est ce qui réprime la nature, les instincts, une classe, des individus. Et lorsque, dans le discours contemporain, on trouve cette définition ressassante du pouvoir comme ce qui réprime, après tout, le discours contemporain ne fait pas une invention. Hegel l'avait dit le premier, et puis Freud et puis Reich[8]. En tout cas, être organe de répression, c'est, dans le vocabulaire d'aujourd'hui, le qualificatif presque homérique du pouvoir. Alors, l'analyse du pouvoir ne doit-elle pas être d'abord, et essentiellement, l'analyse des mécanismes de répression ?

Deuxièmement – deuxième réponse-occasion, si vous voulez –, si le pouvoir est bien en lui-même mise en jeu et déploiement d'un rapport de force, plutôt que de l'analyser en termes de cession, contrat, aliénation, au lieu même de l'analyser en termes fonctionnels de reconduction des rapports de production, ne faut-il pas l'analyser d'abord et avant tout en termes de combat, d'affrontement ou de guerre. On aurait donc, face à la première hypothèse – qui est : le mécanisme du pouvoir, c'est fondamentalement et essentiellement la répression –, une seconde hypothèse, qui serait : le pouvoir, c'est la guerre, c'est la guerre continuée par d'autres moyens. Et, à ce moment-là, on retournerait la proposition de Clausewitz[9] et on dirait que la politique, c'est la guerre continuée par d'autres moyens. Ce qui voudrait dire trois choses. D'abord ceci : que les rapports de pouvoir, tels qu'ils fonctionnent dans une société comme la nôtre, ont essentiellement pour point d'ancrage un certain rapport de force établi à un moment donné, historiquement précisable, dans la guerre et par la guerre. Et, s'il est vrai que le pouvoir politique arrête la guerre, fait régner ou tente de faire régner une paix dans la société civile, ce n'est pas du tout pour suspendre les effets de la guerre ou pour neutraliser le déséquilibre qui s'est manifesté dans la bataille finale de la guerre. Le pouvoir politique, dans cette hypothèse, aurait pour rôle de réinscrire perpétuellement ce rapport de force, par une sorte de guerre silencieuse, et de le réinscrire dans les institutions, dans les inégalités économiques, dans le langage, jusque dans les corps des

---

[8] Cf. G. W. E Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin, 1821, § 182-340 (trad. fr.: *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Vrin, 1975); S. Freud, «Das Unbewussten», in I*nternationale Zeitschrift für ärtzliche Psychoanalyse*, vol. 3 (4) et (5), 1915, et *Die Zukunft einer Illusion*, Leipzig/Wien/Zurich, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1927 (trad. fr.: *L'Avenir d'une illusion*, Paris, Denoël, 1932; rééd. Paris, PUF, 1995). Concernant Reich, cf. supra, note $$2$$.

[9] M. Foucault fait allusion à la formulation bien connue du principe de Carl von Clausewitz (*Vom Kriege*, liv. I, chap. 1, § XXIV, in *Hinterlassene Werke*, Bd. 1-2-3, Berlin, 1832; trad. fr.: *De la guerre*. Paris, Éd. de Minuit, 1955), selon laquelle: «La guerre n'est que la continuation de la politique par d'autres moyens»; elle «n'est pas seulement un acte politique, mais un véritable instrument de la politique, sa poursuite par d'autres moyens» (*ibid*., p. 28). Voir aussi liv. II, chap. III, § in et liv. VIII, chap. VI.

uns et des autres. Ce serait donc le premier sens à donner à ce retournement de l'aphorisme de Clausewitz : la politique, c'est la guerre continuée par d'autres moyens ; c'est-à-dire que la politique, c'est la sanction et la reconduction du déséquilibre des forces manifesté dans la guerre. Et le retournement de cette proposition voudrait dire autre chose aussi : à savoir que, à l'intérieur de cette « paix civile », les luttes politiques, les affrontements à propos du pouvoir, avec le pouvoir, pour le pouvoir, les modifications des rapports de force – accentuations d'un côté, renversements, etc. –, tout cela, dans un système politique, ne devrait être interprété que comme les continuations de la guerre. Et serait à déchiffrer comme des épisodes, des fragmentations, des déplacements de la guerre elle-même. On n'écrirait jamais que l'histoire de cette même guerre, même lorsqu'on écrirait l'histoire de la paix et de ses institutions.

Le retournement de l'aphorisme de Clausewitz voudrait dire encore une troisième chose : la décision finale ne peut venir que de la guerre, c'est-à-dire d'une épreuve de force où les armes, finalement, devront être juges. La fin du politique, ce serait la dernière bataille, c'est-à-dire que la dernière bataille suspendrait enfin, et enfin seulement, l'exercice du pouvoir comme guerre continuée.

Vous voyez donc qu'à partir du moment où l'on essaie de se dégager des schémas économistes pour analyser le pouvoir, on se trouve immédiatement face à deux hypothèses massives : d'une part, le mécanisme du pouvoir, ce serait la répression – hypothèse, si vous voulez, que j'appellerai commodément l'hypothèse de Reich – et, deuxièmement, le fond du rapport de pouvoir, c'est l'affrontement belliqueux des forces – hypothèse que j'appellerai, là encore par commodité, l'hypothèse de Nietzsche. Ces deux hypothèses ne sont pas inconciliables, au contraire ; elles paraissent même s'enchaîner avec assez de vraisemblance : la répression, après tout, n'est-elle pas la conséquence politique de la guerre, un peu comme l'oppression, dans la théorie classique du droit politique, était l'abus de la souveraineté dans l'ordre juridique ?

On pourrait donc opposer deux grands systèmes d'analyse du pouvoir. L'un, qui serait le vieux système que vous trouvez chez les philosophes du XVIII[e] siècle, s'articulerait autour du pouvoir comme droit originaire que l'on cède, constitutif de la souveraineté, et avec le contrat comme matrice du pouvoir politique. Et ce pouvoir ainsi constitué risquerait, lorsqu'il se dépasse lui-même, c'est-à-dire lorsqu'il déborde les termes mêmes du contrat, de devenir oppression. Pouvoir-contrat, avec comme limite, ou, plutôt, comme franchissement de la limite, l'oppression. Et vous auriez l'autre système qui essaierait, au contraire, d'analyser le pouvoir politique non plus selon le schéma contrat-oppression, mais selon le schéma guerre-répression. Et à ce moment-là, la répression, ce n'est pas ce qu'était l'oppression par rapport au contrat, c'est-à-dire un abus, mais, au contraire, le simple effet et la simple poursuite d'un rapport de domination. La répression ne serait autre chose que la mise en œuvre, à l'intérieur de cette pseudo-paix que travaille une guerre continue, d'un rapport de force perpétuel. Donc, deux schémas d'analyse du pouvoir : le schéma contrat-oppression, qui est, si vous voulez, le schéma juridique, et le schéma guerre-répression, ou domination-répression, dans lequel l'opposition pertinente n'est pas celle du légitime et de l'illégitime, comme dans le schéma précédent, mais l'opposition entre lutte et soumission.

Il est bien entendu que tout ce que je vous ai dit au cours des années précédentes s'inscrit du côté du schéma lutte-répression. C'est ce schéma-là que, de fait, j'ai essayé de mettre en œuvre. Or, à mesure que je le mettais en œuvre, j'ai été amené tout de même à le reconsidérer ; à la fois, bien sûr, parce que sur tout un tas de points il est encore insuffisamment élaboré – je dirais même qu'il est tout à fait inélaboré – et aussi parce que je crois que ces deux notions de « répression » et de « guerre » doivent être considérablement modifiées, sinon peut-être, à la limite, abandonnées. En tout cas, il faut regarder de près ces deux notions, « répression » et « guerre », ou, si vous voulez, regarder d'un peu plus près l'hypothèse que les mécanismes de pouvoir seraient essentiellement des mécanismes de répression, et cette autre hypothèse que, sous le pouvoir politique, ce qui gronde et ce qui fonctionne c'est essentiellement et avant tout un rapport belliqueux.

Je crois, sans trop me vanter, m'être tout de même méfié depuis assez longtemps de cette notion de « répression », et j'ai essayé de vous montrer, à propos justement des généalogies dont je parlais tout à l'heure, à propos de l'histoire du droit pénal, du pouvoir psychiatrique, du contrôle de la sexualité enfantine, etc., que les mécanismes mis en œuvre dans ces formations de pouvoir étaient tout autre chose, bien plus, en tout cas, que la répression. Je ne peux pas continuer sans reprendre un petit peu, justement, cette analyse de la répression, sans rassembler un peu tout ce que j'ai pu dire d'une façon un peu décousue sans doute. Par conséquent, le prochain cours ou, éventuellement, les deux prochains seront consacrés à la reprise critique de la notion de « répression », à essayer de montrer en quoi et comment cette notion si courante maintenant de répression pour caractériser les mécanismes et les effets de pouvoir, est tout à fait insuffisante pour les cerner[10].

Mais l'essentiel du cours sera consacré à l'autre volet, c'est-à-dire au problème de la guerre. Je voudrais essayer de voir dans quelle mesure le schéma binaire de la guerre, de la lutte, de l'affrontement des forces, peut effectivement être repéré comme le fond de la société civile, à la fois le principe et le moteur de l'exercice du pouvoir politique. Est-ce bien exactement de la guerre qu'il faut parler pour analyser le fonctionnement du pouvoir ? Est-ce que les notions de « tactique », de « stratégie », de « rapport de force » sont valables ? Dans quelle mesure le sont-elles ? Le pouvoir, tout simplement, est-il une guerre continuée par d'autres moyens que les armes ou les batailles ? Sous le thème devenu maintenant courant, thème d'ailleurs relativement récent, que le pouvoir a en charge de défendre la société, faut-il entendre, oui ou non, que la société dans sa structure politique est organisée de manière que certains puissent se défendre contre les autres, ou défendre leur domination contre la révolte des autres, ou, simplement encore, défendre leur victoire et la pérenniser dans l'assujettissement ?

Donc, le schéma du cours de cette année sera le suivant : d'abord, une ou deux leçons consacrées à la reprise de la notion de répression, puis je commencerai [à traiter] – éventuellement, je poursuivrai les années d'après, je n'en sais rien – ce problème de la guerre dans la société civile. Je commencerai à mettre de côté, justement, ceux qui

---

[10] Promesse non maintenue. Il existe néanmoins, intercalé dans le manuscrit, un cours sur la «répression» donné sans doute dans une université étrangère. La question sera reprise dans *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

passent pour les théoriciens de la guerre dans la société civile et qui ne le sont absolument pas à mon sens, c’est-à-dire Machiavel et Hobbes. Puis j’essaierai de reprendre cette théorie de la guerre comme principe historique de fonctionnement du pouvoir, autour du problème de la race, puisque c’est dans le binarisme des races qu’a été perçue, pour la première fois en Occident, la possibilité d’analyser le pouvoir politique comme guerre. Et j’essaierai de conduire cela jusqu’au moment où lutte des races et lutte des classes deviennent, à la fin du XIXe siècle, les deux grands schémas selon lesquels on [tente] de repérer le phénomène de la guerre et les rapports de force à l’intérieur de la société politique.

COURS DU 14 JANVIER 1976

Guerre et pouvoir. – La philosophie et les limites du pouvoir. – Droit et pouvoir royal. – Loi, domination et assujettissement. – Analytique du pouvoir : questions de méthode. – Théorie de la souveraineté. – Le pouvoir disciplinaire. – La règle et la norme.

Cette année je voudrais commencer, mais commencer seulement, une série de recherches sur la guerre comme principe éventuel d'analyse des rapports de pouvoir : est-ce du côté du rapport belliqueux, du côté du modèle de la guerre, du côté du schéma de la lutte, des luttes, que l'on peut trouver un principe d'intelligibilité et d'analyse du pouvoir politique, du pouvoir politique donc déchiffré en termes de guerre, de luttes, d'affrontements ? Je voudrais commencer avec, forcément, en contrepoint, l'analyse de l'institution militaire, des institutions militaires, dans leur fonctionnement réel, effectif, historique, dans nos sociétés, depuis le XVIIe siècle jusqu'à nos jours.

Jusqu'à présent, pendant les cinq dernières années, en gros, les disciplines ; dans les cinq années suivantes, la guerre, la lutte, l'armée. Je voudrais tout de même faire le point sur ce que j'ai essayé de dire au cours des années précédentes, parce que cela me fera gagner du temps pour mes recherches sur la guerre, qui ne sont pas très avancées, et parce que, éventuellement, cela peut servir de repère à ceux d'entre vous qui n'étaient pas là les années précédentes. En tout cas, j'aimerais faire le point, pour moi-même, sur ce que j'ai essayé de parcourir.

Ce que j'ai essayé de parcourir, depuis 1970-1971, c'était le « comment » du pouvoir. Étudier le « comment du pouvoir », c'est-à-dire essayer de saisir ses mécanismes entre deux repères ou deux limites : d'un côté, les règles de droit qui délimitent formellement le pouvoir, et d'un autre côté, l'autre extrémité, l'autre limite, ce seraient les effets de vérité que ce pouvoir produit, que ce pouvoir conduit, et qui, à leur tour, reconduisent ce pouvoir. Donc, triangle : pouvoir, droit, vérité. Disons, schématiquement, ceci : il existe une question traditionnelle qui est celle, je crois, de la philosophie politique et qu'on pourrait formuler ainsi : comment le discours de la vérité ou, tout simplement, comment la philosophie entendue comme le discours par excellence de la vérité, peuvent-ils fixer les limites de droit du pouvoir ? C'est la question traditionnelle. Or celle que je voulais poser est une question d'en dessous, une question très factuelle par rapport à cette question traditionnelle, noble et philosophique. Mon problème serait en quelque sorte celui-ci : quelles sont les règles de droit que les relations de pouvoir mettent en œuvre pour produire des discours de vérité ? Ou encore : quel est donc ce type de pouvoir qui est susceptible de produire des discours de vérité qui sont, dans une société comme la nôtre, dotés d'effets si puissants ?

Je veux dire ceci : dans une société comme la nôtre – mais, après tout, dans n'importe quelle société – des relations de pouvoir multiples traversent, caractérisent, constituent le corps social ; elles ne peuvent pas se dissocier, ni s'établir, ni fonctionner sans une production, une accumulation, une circulation, un fonctionnement du discours vrai. Il n'y a pas d'exercice du pouvoir sans une certaine économie des discours de vérité fonctionnant dans, à partir de et à travers ce pouvoir. Nous sommes soumis par le pouvoir à la production de la vérité et nous ne pouvons exercer le pouvoir que par la production de la vérité. C'est vrai de toute société, mais je crois que dans la nôtre ce rapport entre pouvoir, droit et vérité s'organise d'une façon très particulière.

Pour marquer simplement non pas le mécanisme même de la relation entre pouvoir, droit et vérité, mais l'intensité du rapport et sa constance, disons ceci : nous sommes astreints à produire la vérité par le pouvoir qui exige cette vérité et qui en a besoin pour fonctionner ; nous avons à dire la vérité, nous sommes contraints, nous sommes condamnés à avouer la vérité ou à la trouver. Le pouvoir ne cesse de questionner, de nous questionner ; il ne cesse d'enquêter, d'enregistrer ; il institutionnalise la recherche de la vérité, il la professionnalise, il la récompense. Nous avons à produire la vérité comme, après tout, nous avons à produire des richesses, et nous avons à produire la vérité pour pouvoir produire des richesses. Et, d'un autre côté, nous sommes également soumis à la vérité, en ce sens que la vérité fait loi ; c'est le discours vrai qui, pour une part au moins, décide ; il véhicule, il propulse lui-même des effets de pouvoir. Après tout, nous sommes jugés, condamnés, classés, contraints à des tâches, voués à une certaine manière de vivre ou à une certaine manière de mourir, en fonction de discours vrais, qui portent avec eux des effets spécifiques de pouvoir. Donc : règles de droit, mécanismes de pouvoir, effets de vérité. Ou encore : règles de pouvoir et pouvoir des discours vrais. C'est, à peu près, ce qui a été le domaine très général du parcours que j'ai voulu faire, parcours que j'ai mené, je le sais bien, d'une manière partielle et avec beaucoup de zigzags.

Sur ce parcours, je voudrais maintenant dire quelques mots. Quel principe général m'a guidé et quelles ont été les consignes impératives ou les précautions de méthode que j'ai voulu prendre ? Un principe général en ce qui concerne les rapports du droit et du pouvoir : il me semble qu'il y a un fait qu'il ne faut pas oublier : dans les sociétés occidentales, et ceci depuis le Moyen Âge, l'élaboration de la pensée juridique s'est faite essentiellement autour du pouvoir royal. C'est à la demande du pouvoir royal, c'est également à son profit, c'est pour lui servir d'instrument ou de justification que s'est élaboré l'édifice juridique de nos sociétés. Le droit en Occident est un droit de commande royale. Tout le monde connaît, bien sûr, le rôle fameux, célèbre, répété, ressassé des juristes dans l'organisation du pouvoir royal. Il ne faut pas oublier que la réactivation du droit romain, vers le milieu du Moyen Âge, qui a été le grand phénomène autour et à partir duquel s'est reconstitué l'édifice juridique dissocié après la chute de l'Empire romain, a été l'un des instruments techniques constitutifs du pouvoir monarchique, autoritaire, administratif et, finalement, absolu. Formation, donc, de l'édifice juridique autour du personnage royal, à la demande même et au profit du pouvoir royal. Lorsque cet édifice juridique, dans les siècles suivants, aura échappé au contrôle royal, lorsqu'il sera retourné contre le pouvoir royal, ce qui sera en question, ce sera toujours les limites de ce pouvoir, la question concernant ses prérogatives.

Autrement dit, je crois que le personnage central, dans tout l'édifice juridique occidental, c'est le roi. C'est du roi qu'il est question, c'est du roi, de ses droits, de son pouvoir, des limites éventuelles de son pouvoir, c'est de cela qu'il est fondamentalement question dans le système général, dans l'organisation générale, en tout cas, du système juridique occidental. Que les juristes aient été les serviteurs du roi ou qu'ils aient été ses adversaires, c'est de toute façon toujours du pouvoir royal qu'il est question dans ces grands édifices de la pensée et du savoir juridiques.

Et du pouvoir royal, il est question de deux manières : soit pour montrer en quelle armature juridique s'investissait le pouvoir royal, comment le monarque était effectivement le corps vivant de la souveraineté, comment son pouvoir, même absolu, était exactement adéquat à un droit fondamental ; soit, au contraire, pour montrer comment il fallait limiter ce pouvoir du souverain, à quelles règles de droit il devait se soumettre, selon et à l'intérieur de quelles limites il devait exercer son pouvoir pour que ce pouvoir conserve sa légitimité. La théorie du droit a essentiellement pour rôle, depuis le Moyen Âge, de fixer la légitimité du pouvoir : le problème majeur, central, autour duquel s'organise toute la théorie du droit est le problème de la souveraineté. Dire que le problème de la souveraineté est le problème central du droit dans les sociétés occidentales, cela signifie que le discours et la technique du droit ont eu essentiellement pour fonction de dissoudre, à l'intérieur du pouvoir, le fait de la domination, pour faire apparaître à la place de cette domination, que l'on voulait réduire ou masquer, deux choses : d'une part, les droits légitimes de la souveraineté et, d'autre part, l'obligation légale de l'obéissance. Le système du droit est entièrement centré sur le roi, c'est-à-dire qu'il est finalement l'éviction du fait de la domination et de ses conséquences.

Dans les années précédentes, en parlant des différentes petites choses que j'ai évoquées, le projet général était, au fond, d'inverser cette direction générale de l'analyse, qui est celle, je crois, du discours du droit tout entier depuis le Moyen Âge. J'ai essayé de faire l'inverse, c'est-à-dire de laisser au contraire valoir comme un fait, aussi bien dans son secret que dans sa brutalité, la domination, et puis de montrer, à partir de là, non seulement comment le droit est, d'une manière générale, l'instrument de cette domination – cela va de soi – mais aussi comment, jusqu'où et sous quelle forme le droit (et quand je dis le droit, je ne pense pas simplement à la loi, mais à l'ensemble des appareils, institutions, règlements, qui appliquent le droit) véhicule et met en œuvre des rapports qui ne sont pas des rapports de souveraineté mais des rapports de domination. Et par domination, je ne veux pas dire le fait massif d'« une » domination globale de l'un sur les autres, ou d'un groupe sur un autre, mais les multiples formes de domination qui peuvent s'exercer à l'intérieur de la société : non pas, donc, le roi dans sa position centrale, mais les sujets dans leurs relations réciproques ; non pas la souveraineté dans son édifice unique, mais les assujettissements multiples qui ont lieu et qui fonctionnent à l'intérieur du corps social.

Le système du droit et le champ judiciaire sont le véhicule permanent de rapports de domination, de techniques d'assujettissement polymorphes. Le droit, il faut le voir, je crois, non du côté d'une légitimité à fixer, mais du côté des procédures d'assujettissement qu'il met en œuvre. Donc, la question, pour moi, c'est de court-circuiter ou d'éviter ce problème, central pour le droit, de la souveraineté et de

l'obéissance des individus soumis à cette souveraineté, et de faire apparaître, à la place de la souveraineté et de l'obéissance, le problème de la domination et de l'assujettissement. Cela étant, un certain nombre de précautions de méthode étaient requises pour essayer de suivre cette ligne, qui tentait de court-circuiter, ou de biaiser avec la ligne générale de l'analyse juridique.

Précautions de méthode ; celle-ci d'abord : il ne s'agit pas d'analyser les formes réglées et légitimes du pouvoir en leur centre, dans ce que peuvent être ses mécanismes généraux ou ses effets d'ensemble. Il s'agit de saisir, au contraire, le pouvoir à ses extrémités, dans ses derniers linéaments, là où il devient capillaire ; c'est-à-dire : prendre le pouvoir dans ses formes et ses institutions les plus régionales, les plus locales, là surtout où ce pouvoir, débordant les règles de droit qui l'organisent et le délimitent, se prolonge par conséquent au-delà de ces règles, s'investit dans des institutions, prend corps dans des techniques et se donne des instruments d'intervention matériels, éventuellement même violents. Un exemple, si vous voulez : plutôt que de chercher à savoir où et comment dans la souveraineté, telle qu'elle est présentée par la philosophie, soit du droit monarchique soit du droit démocratique, se fonde le pouvoir de punir, j'ai essayé de voir comment, effectivement, la punition, le pouvoir de punir prenaient corps dans un certain nombre d'institutions locales, régionales, matérielles, que ce soit le supplice ou que ce soit l'emprisonnement, et ceci dans le monde à la fois institutionnel, physique, réglementaire et violent des appareils effectifs de la punition. Autrement dit, saisir le pouvoir du côté de l'extrémité de moins en moins juridique de son exercice : c'était la première consigne donnée.

Deuxième consigne : il s'agissait de ne pas analyser le pouvoir au niveau de l'intention ou de la décision, de ne pas chercher à le prendre du côté intérieur, de ne pas poser cette question (que je crois labyrinthique et insortable) qui consiste à dire : qui donc a le pouvoir ? Qu'est-ce qu'il a dans la tête ? Et que cherche-t-il, celui qui a le pouvoir ? Mais d'étudier le pouvoir, au contraire, du côté où son intention – si intention il y a – est entièrement investie à l'intérieur de pratiques réelles et effectives ; d'étudier le pouvoir, en quelque sorte, du côté de sa face externe, là où il est en relation directe et immédiate avec ce qu'on peut appeler, très provisoirement, son objet, sa cible, son champ d'application, là, autrement dit, où il s'implante et produit ses effets réels. Donc, non pas : pourquoi certains veulent-ils dominer ? Qu'est-ce qu'ils cherchent ?

Quelle est leur stratégie d'ensemble ? Mais : comment est-ce que les choses se passent au moment même, au niveau, au ras de la procédure d'assujettissement, ou dans ces processus continus et ininterrompus qui assujettissent les corps, dirigent les gestes, régissent les comportements. En d'autres termes, plutôt que de se demander comment le souverain apparaît en haut, chercher à savoir comment sont petit à petit, progressivement, réellement, matériellement constitués les sujets, le sujet, à partir de la multiplicité des corps, des forces, des énergies, des matières, des désirs, des pensées, etc. Saisir l'instance matérielle de l'assujettissement en tant que constitution des sujets, cela serait, si vous voulez, exactement le contraire de ce que Hobbes avait voulu faire dans le *Leviathan*[1], et, je crois, après tout, tous les juristes, lorsque leur problème est de savoir

[1] Th. Hobbes, L*eviathan, or the Matter, Forme and Power of a Common-Wealth, Ecclesiasticall and Civill,* London, 1651 (trad. fr.: *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république*

comment, à partir de la multiplicité des individus et des volontés, il peut se former une volonté ou encore un corps uniques, mais animés par une âme qui serait la souveraineté. Souvenez-vous du schéma du *Leviathan*[2] : dans ce schéma, le Léviathan, en tant qu'homme fabriqué, n'est autre chose que la coagulation d'un certain nombre d'individualités séparées, qui se trouvent réunies par un certain nombre d'éléments constitutifs de l'État. Mais au cœur, ou plutôt à la tête de l'État, il existe quelque chose qui le constitue comme tel, et ce quelque chose c'est la souveraineté, dont Hobbes dit qu'elle est précisément l'âme du Léviathan. Eh bien, plutôt que de poser ce problème de l'âme centrale, je crois qu'il faudrait essayer – ce que j'ai essayé de faire – d'étudier les corps périphériques et multiples, ces corps constitués, par les effets de pouvoir, comme sujets.

Troisième précaution de méthode : ne pas prendre le pouvoir comme un phénomène de domination massif et homogène – domination d'un individu sur les autres, d'un groupe sur les autres, d'une classe sur les autres -; bien avoir à l'esprit que le pouvoir, sauf à le considérer de très haut et de très loin, n'est pas quelque chose qui se partage entre ceux qui l'ont et qui le détiennent exclusivement, et puis ceux qui ne l'ont pas et qui le subissent. Le pouvoir, je crois, doit être analysé comme quelque chose qui circule, ou plutôt comme quelque chose qui ne fonctionne qu'en chaîne. Il n'est jamais localisé ici ou là, il n'est jamais entre les mains de certains, il n'est jamais approprié comme une richesse ou un bien. Le pouvoir fonctionne. Le pouvoir s'exerce en réseau et, sur ce réseau, non seulement les individus circulent, mais ils sont toujours en position de subir et aussi d'exercer ce pouvoir. Ils ne sont jamais la cible inerte ou consentante du pouvoir, ils en sont toujours les relais. Autrement dit, le pouvoir transite par les individus, il ne s'applique pas à eux.

Il ne faut donc pas, je crois, concevoir l'individu comme une sorte de noyau élémentaire, atome primitif, matière multiple et muette sur laquelle viendrait s'appliquer, contre laquelle viendrait frapper le pouvoir, qui soumettrait les individus ou les briserait. En réalité, ce qui fait qu'un corps, des gestes, des discours, des désirs sont identifiés et constitués comme individus, c'est précisément cela l'un des effets premiers du pouvoir. C'est-à-dire que l'individu n'est pas le vis-à-vis du pouvoir ; il en est, je crois, l'un des effets premiers. L'individu est un effet du pouvoir et il est en même temps, dans la mesure même où il en est un effet, le relais : le pouvoir transite par l'individu qu'il a constitué.

Quatrième conséquence au niveau des précautions de méthode : quand je dis : « le pouvoir, ça s'exerce, ça circule, ça forme réseau », c'est peut être vrai jusqu'à un certain point. On peut dire également : « nous avons tous du fascisme dans la tête », et, plus fondamentalement encore : « nous avons tous du pouvoir dans le corps ». Et le pouvoir – dans une certaine mesure au moins – transite ou transhume par notre corps. Tout

---

ecclésiastique et civile, Paris, Sirey, 1971). La traduction latine du texte, qui en était, en fait, une nouvelle version, est parue à Amsterdam en 1668.

[2] M. Foucault fait ici allusion au célèbre frontispice de l'édition du *Leviathan*, dite «head edition» (citée note 1), parue chez Andrew Crooke, qui représente le corps de l'État constitué par les sujets, tandis que la tête représente le souverain, qui d'une main tient l'épée et de l'autre la crosse. En dessous, les attributs fondamentaux des deux pouvoirs, civil et ecclésiastique.

cela, en effet, peut être dit ; mais je ne crois pas qu'il faille, à partir de là, conclure que le pouvoir serait, si vous voulez, la chose du monde la mieux partagée, la plus partagée, bien que, jusqu'à un certain point, il le soit. Ce n'est pas une sorte de distribution démocratique ou anarchique du pouvoir à travers les corps. Je veux dire ceci : il me semble que – ce serait là donc la quatrième précaution de méthode – l'important, c'est qu'il ne faut pas faire une sorte de déduction du pouvoir qui partirait du centre et qui essaierait de voir jusqu'où il se prolonge par le bas, dans quelle mesure il se reproduit, il se reconduit jusqu'aux éléments les plus atomistiques de la société. Je crois qu'il faut, au contraire, qu'il faudrait – c'est une précaution de méthode à suivre – faire une analyse ascendante du pouvoir, c'est-à-dire partir des mécanismes infinitésimaux, lesquels ont leur propre histoire, leur propre trajet, leur propre technique et tactique, et puis voir comment ces mécanismes de pouvoir, qui ont donc leur solidité et, en quelque sorte, leur technologie propre, ont été et sont encore investis, colonisés, utilisés, infléchis, transformés, déplacés, étendus, etc., par des mécanismes de plus en plus généraux et des formes de domination globale. Ce n'est pas la domination globale qui se pluralise et se répercute jusqu'en bas. Je crois qu'il faut analyser la manière dont, aux niveaux les plus bas, les phénomènes, les techniques, les procédures de pouvoir jouent ; montrer comment ces procédures. bien sûr, se déplacent, s'étendent, se modifient, mais, surtout, comment elles sont investies, annexées par des phénomènes globaux, et comment des pouvoirs plus généraux ou des profits d'économie peuvent se glisser dans le jeu de ces technologies, à la fois relativement autonomes et infinitésimales, de pouvoir.

Un exemple, pour que cela soit plus clair, à propos de la folie. On pourrait dire ceci, et ce serait l'analyse descendante dont, je crois, il faut se méfier : la bourgeoisie est devenue, à partir de la fin du XVIe et au XVIIe siècle, la classe dominante. Cela étant dit, comment peut-on en déduire l'internement des fous ? La déduction, vous la ferez toujours ; elle est toujours facile, et c'est précisément ce que je lui reprocherai. Il est, en effet, facile de montrer comment le fou étant précisément celui qui est inutile dans la production industrielle, on est bien obligé de s'en débarrasser. On pourrait faire la même chose, si vous voulez, non plus à propos du fou, mais à propos de la sexualité infantile – c'est ce qu'ont fait un certain nombre de gens, jusqu'à un certain point Wilhelm Reich[3], Reimut Reiche[4] certainement – et dire : à partir de la domination de la classe bourgeoise, comment peut-on comprendre la répression de la sexualité infantile ? Eh bien, tout simplement, le corps humain étant devenu essentiellement force productive à partir du XVIIe, XVIIIe siècle, toutes les formes de dépense qui étaient irréductibles à ces rapports, à la constitution des forces productives, toutes les formes de dépense ainsi manifestées dans leur inutilité, ont été bannies, exclues, réprimées. Ces déductions-là sont toujours possibles ; elles sont à la fois vraies et fausses. Elle sont essentiellement trop faciles, parce qu'on pourrait exactement faire le contraire, et précisément, à partir du principe que la bourgeoisie est devenue une classe dominante, en déduire que les contrôles de la sexualité, et de la sexualité infantile, ne sont absolument pas souhaitables ; or, au contraire, ce dont on a besoin, ce serait d'un apprentissage sexuel, d'un dressage sexuel, d'une précocité sexuelle, dans la mesure où il s'agit, après tout, de

---

[3] W. Reich, *Der Einbruch der Sexualmoral*, op. cit.

[4] R. Reiche, *Sexualität und Klassenkamp; zur Abwehr repressiver Entsublimierung*, Frankfurt a. Main, Verlag Neue Kritik, 1968 (trad. fr.: *Sexualité et Lutte de classes*, Paris, Maspero, 1969).

reconstituer par la sexualité une force de travail dont on sait bien que, au début du XIXe siècle au moins, l'on considérait que son statut optimum serait d'être infinie : plus il y aurait de forces de travail, plus le système de la production capitaliste pourrait fonctionner à plein et au plus juste.

Je crois que n'importe quoi peut se déduire du phénomène général de la domination de la classe bourgeoise. Il me semble que ce qu'il faut faire c'est l'inverse, c'est-à-dire voir comment historiquement, en partant du bas, les mécanismes de contrôle ont pu jouer quant à l'exclusion de la folie, à la répression, à l'interdiction de la sexualité, comment, au niveau effectif de la famille, de l'entourage immédiat, des cellules, ou aux niveaux les plus bas de la société, ces phénomènes-là, de répression ou d'exclusion, ont eu leurs instruments, leur logique, ont répondu à un certain nombre de besoins ; montrer quels en ont été les agents, et chercher ces agents non pas du tout du côté de la bourgeoisie en général, mais des agents réels, qui ont pu être l'entourage immédiat, la famille, les parents, les médecins, le plus bas degré de la police, etc. ; et comment ces mécanismes de pouvoir, à un moment donné, dans une conjoncture précise, et moyennant un certain nombre de transformations, ont commencé à devenir économiquement profitables et politiquement utiles. Et on arriverait, je crois, à montrer facilement – enfin c'est ce que j'ai voulu faire autrefois, à plusieurs reprises en tout cas – que, au fond, ce dont la bourgeoisie a eu besoin, ce en quoi finalement le système a trouvé son intérêt, ce n'est pas que les fous soient exclus, ou que la masturbation des enfants soit surveillée et interdite – encore une fois, le système bourgeois peut parfaitement supporter le contraire -; en revanche, là où il a trouvé son intérêt et où effectivement il s'est investi, ce n'est pas dans le fait qu'ils soient exclus, mais c'est dans la technique et la procédure même de l'exclusion. Ce sont les mécanismes d'exclusion, c'est l'appareillage de surveillance, c'est la médicalisation de la sexualité, de la folie, de la délinquance, c'est tout cela, c'est-à-dire la micromécanique du pouvoir, qui a représenté, constitué pour la bourgeoisie, à partir d'un certain moment, un intérêt, et c'est à cela que la bourgeoisie s'est intéressée.

Disons encore : dans la mesure où ces notions de « bourgeoisie » et d'« intérêt de la bourgeoisie » sont vraisemblablement sans contenu réel, au moins pour les problèmes que nous venons de poser là maintenant, ce qu'il faut voir, c'est que justement il n'y a pas eu la bourgeoisie qui a pensé que la folie devait être exclue ou que la sexualité infantile devait être réprimée, mais les mécanismes d'exclusion de la folie, les mécanismes de surveillance de la sexualité infantile, à partir d'un certain moment, et pour des raisons qu'il faut étudier, ont dégagé un certain profit économique, une certaine utilité politique et, du coup, se sont trouvés tout naturellement colonisés et soutenus par des mécanismes globaux et, finalement, par le système de l'État tout entier. Et c'est en s'accrochant, en partant de ces techniques de pouvoir et en montrant le profit économique ou les utilités politiques qui en dérivent, dans un certain contexte et pour certaines raisons, que l'on peut comprendre comment effectivement ces mécanismes finissent par faire partie de l'ensemble. Autrement dit : la bourgeoisie se moque totalement des fous, mais les procédures d'exclusion des fous ont dégagé, libéré, à partir du XIXe siècle et encore une fois selon certaines transformations, un profit politique, éventuellement même une certaine utilité économique, qui ont solidifié le système et qui l'ont fait fonctionner dans l'ensemble. La bourgeoisie ne s'intéresse pas aux fous, mais au

pouvoir qui porte sur les fous ; la bourgeoisie ne s'intéresse pas à la sexualité de l'enfant, mais au système de pouvoir qui contrôle la sexualité de l'enfant. La bourgeoisie se moque totalement des délinquants, de leur punition ou de leur réinsertion, qui n'a économiquement pas beaucoup d'intérêt. En revanche, de l'ensemble des mécanismes par lesquels le délinquant est contrôlé, suivi, puni, réformé, il se dégage, pour la bourgeoisie, un intérêt qui fonctionne à l'intérieur du système économico-politique général. Voilà la quatrième précaution, la quatrième ligne de méthode que je voulais suivre.

Cinquième précaution : il se peut bien que les grandes machineries du pouvoir se soient accompagnées de productions idéologiques. Il y a eu sans doute, par exemple, une idéologie de l'éducation, une idéologie du pouvoir monarchique, une idéologie de la démocratie parlementaire, etc. Mais à la base, au point d'aboutissement des réseaux de pouvoir, ce qui se forme, je ne crois pas que ce soient des idéologies. C'est beaucoup moins et, je crois, beaucoup plus. Ce sont des instruments effectifs de formation et de cumul du savoir, ce sont des méthodes d'observation, des techniques d'enregistrement, des procédures d'investigation et de recherche, ce sont des appareils de vérification. C'est-à-dire que le pouvoir, quand il s'exerce dans ses mécanismes fins, ne peut pas le faire sans la formation, l'organisation et la mise en circulation d'un savoir ou, plutôt, d'appareils de savoir qui ne sont pas des accompagnements ou des édifices idéologiques.

Pour résumer ces cinq précautions de méthode je dirai ceci : plutôt que d'orienter la recherche sur le pouvoir du côté de l'édifice juridique de la souveraineté, du côté des appareils d'État, du côté des idéologies qui l'accompagnent, je crois qu'il faut orienter l'analyse du pouvoir du côté de la domination (et non pas de la souveraineté), du côté des opérateurs matériels, du côté des formes d'assujettissement, du côté des connexions et utilisations des systèmes locaux de cet assujettissement et du côté, enfin, des dispositifs de savoir.

En somme, il faut se débarrasser du modèle du Léviathan, de ce modèle d'un homme artificiel, à la fois automate, fabriqué et unitaire également, qui envelopperait tous les individus réels, et dont les citoyens seraient le corps, mais dont l'âme serait la souveraineté. Il faut étudier le pouvoir hors du modèle du Léviathan, hors du champ délimité par la souveraineté juridique et l'institution de l'État ; il s'agit de l'analyser à partir des techniques et tactiques de domination. Voilà la ligne méthodique que, je crois, il faut suivre, et que j'ai essayé de suivre dans ces différentes recherches que nous avons [menées] les années précédentes à propos du pouvoir psychiatrique, de la sexualité des enfants, du système punitif, etc.

Or, en parcourant ce domaine et en prenant ces précautions de méthode, je crois qu'apparaît un fait historique massif, qui va enfin nous introduire un peu au problème dont je voudrais parler à partir d'aujourd'hui. Ce fait historique massif est celui-ci : la théorie juridico-politique de la souveraineté – cette théorie dont il faut se déprendre si on veut analyser le pouvoir – date du Moyen Âge ; elle date de la réactivation du droit romain ; elle s'est constituée autour du problème de la monarchie et du monarque. Et je crois que, historiquement, cette théorie de la souveraineté – qui est le grand piège dans lequel on risque de tomber quand on veut analyser le pouvoir – a joué quatre rôles.

D'abord, elle s'est référée à un mécanisme de pouvoir effectif qui était celui de la monarchie féodale. Deuxièmement, elle a servi d'instrument, et aussi de justification, pour la constitution des grandes monarchies administratives. Ensuite, à partir du XVIe, surtout du XVIIe siècle, au moment déjà des guerres de Religion, la théorie de la souveraineté a été une arme qui a circulé dans un camp et dans l'autre, qui a été utilisée dans un sens ou dans l'autre, soit pour limiter soit, au contraire, pour renforcer le pouvoir royal. Vous la trouvez du côté des catholiques monarchistes ou des protestants antimonarchistes ; vous la trouvez du côté des protestants monarchistes et plus ou moins libéraux ; vous la trouvez aussi du côté des catholiques partisans du régicide ou du changement de dynastie. Vous trouvez cette théorie de la souveraineté qui joue entre les mains des aristocrates ou entre les mains des parlementaires, du côté des représentants du pouvoir royal ou du côté des derniers féodaux. Bref, elle a été le grand instrument de la lutte politique et théorique autour des systèmes de pouvoir du XVIe et du XVIIe siècle. Enfin, au XVIIIe siècle, c'est toujours cette même théorie de la souveraineté, réactivée du droit romain, que vous allez trouver chez Rousseau et ses contemporains, avec un autre rôle, un quatrième rôle : il s'agit à ce moment-là de construire, contre les monarchies administratives, autoritaires ou absolues, un modèle alternatif, celui des démocraties parlementaires. Et c'est ce rôle-là qu'elle joue encore au moment de la Révolution.

Il me semble que, si l'on suit ces quatre rôles, on s'aperçoit que tant qu'a duré la société de type féodal, les problèmes que traitait la théorie de la souveraineté, ceux auxquels elle se référait, couvraient effectivement la mécanique générale du pouvoir, la manière dont il s'exerçait, depuis les niveaux les plus élevés jusqu'aux niveaux les plus bas. Autrement dit, le rapport de souveraineté, qu'il soit entendu d'une façon large ou étroite, couvrait en somme la totalité du corps social. Et, effectivement, la manière dont le pouvoir s'exerçait pouvait bien être transcrite, pour l'essentiel en tout cas, en termes de relation souverain/sujet.

Or, au XVIIe et au XVIIIe siècle, il s'est produit un phénomène important : l'apparition – il faudrait dire l'invention – d'une nouvelle mécanique de pouvoir, qui a des procédures bien particulières, des instruments tout nouveaux, un appareillage très différent et qui, je crois, est absolument incompatible avec les rapports de souveraineté. Cette nouvelle mécanique de pouvoir porte d'abord sur les corps et sur ce qu'ils font, plus que sur la terre et sur son produit. C'est un mécanisme de pouvoir qui permet d'extraire des corps, du temps et du travail, plutôt que des biens et de la richesse. C'est un type de pouvoir qui s'exerce continûment par surveillance et non pas de façon discontinue par des systèmes de redevances et d'obligations chroniques. C'est un type de pouvoir qui suppose un quadrillage serré de coercitions matérielles plutôt que l'existence physique d'un souverain, et définit une nouvelle économie de pouvoir dont le principe est que l'on doit à la fois faire croître les forces assujetties et la force et l'efficacité de ce qui les assujettit.

Il me semble que ce type-là de pouvoir s'oppose exactement, terme à terme, à la mécanique de pouvoir que décrivait ou que cherchait à transcrire la théorie de la souveraineté. La théorie de la souveraineté est liée à une forme de pouvoir qui s'exerce sur la terre et les produits de la terre, beaucoup plus que sur les corps et sur ce qu'ils font. [Cette théorie] concerne le déplacement et l'appropriation par le pouvoir, non pas

du temps et du travail, mais des biens et de la richesse. [C'est elle] qui permet de transcrire en termes juridiques des obligations discontinues et chroniques de redevances, et non pas de coder une surveillance continue ; c'est une théorie qui permet de fonder le pouvoir autour et à partir de l'existence physique du souverain et non pas des systèmes continus et permanents de surveillance. La théorie de la souveraineté est, si vous voulez, ce qui permet de fonder le pouvoir absolu dans la dépense absolue du pouvoir, et non pas de calculer le pouvoir avec le minimum de dépense et le maximum d'efficacité. Ce nouveau type de pouvoir, qui n'est donc plus du tout transcriptible dans les termes de la souveraineté, c'est, je crois, l'une des grandes inventions de la société bourgeoise. Il a été l'un des instruments fondamentaux de la mise en place du capitalisme industriel et du type de société qui lui est corrélatif. Ce pouvoir non souverain, étranger donc à la forme de la souveraineté, c'est le pouvoir « disciplinaire ». Pouvoir indescriptible, injustifiable dans les termes de la théorie de la souveraineté, radicalement hétérogène, et qui aurait dû normalement amener la disparition même de ce grand édifice juridique de la théorie de la souveraineté. Or, de fait, la théorie de la souveraineté a non seulement continué à exister, si vous voulez, comme idéologie du droit, mais elle a continué à organiser les codes juridiques que l'Europe du XIXe siècle s'est donnés à partir des codes napoléoniens[5]. Pourquoi la théorie de la souveraineté a-t-elle ainsi persisté comme idéologie et comme principe organisateur des grands codes juridiques ?

Je crois qu'il y a à cela deux raisons. D'une part, la théorie de la souveraineté a été, au XVIIIe et encore au XIXe siècle, un instrument critique permanent contre la monarchie et contre tous les obstacles qui pouvaient s'opposer au développement de la société disciplinaire. Mais d'autre part, cette théorie, et l'organisation d'un code juridique centré sur elle ont permis de superposer aux mécanismes de la discipline un système de droit qui en masquait les procédés, qui effaçait ce qu'il pouvait y avoir de domination et de techniques de domination dans la discipline et, enfin, qui garantissait à chacun qu'il exerçait, à travers la souveraineté de l'État, ses propres droits souverains. Autrement dit, les systèmes juridiques, que ce soit les théories ou que ce soit les codes, ont permis une démocratisation de la souveraineté, la mise en place d'un droit public articulé sur la souveraineté collective, au moment même, dans la mesure et parce que cette démocratisation de la souveraineté se trouvait lestée en profondeur par les mécanismes de la coercition disciplinaire. D'une façon plus serrée, on pourrait dire ceci : dès lors que les contraintes disciplinaires devaient à la fois s'exercer comme mécanismes de domination, et être cachées comme exercice effectif du pouvoir, il fallait bien que soit donnée dans l'appareil juridique et réactivée, achevée, par les codes judiciaires, la théorie de la souveraineté.

On a donc dans les sociétés modernes, à partir du XIXe siècle et jusqu'à nos jours, d'une part une législation, un discours, une organisation du droit public articulés autour du principe de la souveraineté du corps social et de la délégation par chacun de sa souveraineté à l'État ; et puis on a, en même temps, un quadrillage serré de coercitions disciplinaires qui assure, de fait, la cohésion de ce même corps social. Or, ce quadrillage ne peut en aucun cas se transcrire dans ce droit, qui en est pourtant l'accompagnement

---

[5] Il s'agit des codes «napoléoniens»: le *Code civil* (1804), le *Code d'instruction criminelle* (1808), et le *Code pénal* (1810).

nécessaire. Un droit de la souveraineté et une mécanique de la discipline : c'est entre ces deux limites, je crois, que se joue l'exercice du pouvoir. Mais ces deux limites sont telles, et elles sont si hétérogènes, que l'on ne peut jamais rabattre l'une sur l'autre. Le pouvoir s'exerce, dans les sociétés modernes, à travers, à partir de, et dans le jeu même de cette hétérogénéité entre un droit public de la souveraineté et une mécanique polymorphe de la discipline. Cela ne veut pas dire que vous avez, d'une part, un système de droit bavard et explicite qui serait celui de la souveraineté, et puis des disciplines obscures et muettes qui travailleraient en profondeur, dans l'ombre, et qui constitueraient le sous-sol silencieux de la grande mécanique du pouvoir. En fait, les disciplines ont leur propre discours. Elles sont elles-mêmes, et pour les raisons que je vous disais tout à l'heure, créatrices d'appareils de savoir, de savoirs et de champs multiples de connaissance. Elles sont extraordinairement inventives dans l'ordre de ces appareils à former du savoir et des connaissances, et elles sont porteuses d'un discours, mais d'un discours qui ne peut pas être le discours du droit, le discours juridique. Le discours de la discipline est étranger à celui de la loi ; il est étranger à celui de la règle comme effet de la volonté souveraine. Les disciplines vont donc porter un discours qui sera celui de la règle : non pas celui de la règle juridique dérivée de la souveraineté ; mais celui de la règle naturelle, c'est-à-dire de la norme. Elles définiront un code qui sera celui, non pas de la loi, mais de la normalisation, et elles se référeront nécessairement à un horizon théorique qui ne sera pas l'édifice du droit, mais le champ des sciences humaines. Et leur jurisprudence, à ces disciplines, sera celle d'un savoir clinique.

En somme, ce que j'ai voulu montrer au cours de ces dernières années, ce n'est pas du tout comment, sur le front d'avancée des sciences exactes, petit à petit, le domaine incertain, difficile, brouillé de la conduite humaine a été annexé à la science : ce n'est pas par un progrès de la rationalité des sciences exactes que se sont constituées petit à petit les sciences humaines. Je crois que le processus qui a rendu fondamentalement possible le discours des sciences humaines, c'est la juxtaposition, l'affrontement de deux mécanismes et de deux types de discours absolument hétérogènes : d'un côté, l'organisation du droit autour de la souveraineté et, de l'autre côté, la mécanique des coercitions exercées par les disciplines. Que, de nos jours, le pouvoir s'exerce à la fois à travers ce droit et ces techniques, que ces techniques de la discipline, que ces discours nés de la discipline envahissent le droit, que les procédés de la normalisation colonisent de plus en plus les procédures de la loi, c'est, je crois, ce qui peut expliquer le fonctionnement global de ce que j'appellerais une « société de normalisation ».

Je veux dire, plus précisément, ceci : je crois que la normalisation, les normalisations disciplinaires, viennent buter de plus en plus contre le système juridique de la souveraineté ; de plus en plus nettement apparaît l'incompatibilité des unes et de l'autre ; de plus en plus est nécessaire une sorte de discours arbitre, une sorte de pouvoir et de savoir que sa sacralisation scientifique rendrait neutre. Et c'est précisément du côté de l'extension de la médecine que l'on voit en quelque sorte, je ne veux pas dire se combiner, mais se réduire ou s'échanger ou s'affronter perpétuellement la mécanique de la discipline et le principe du droit. Le développement de la médecine, la médicalisation générale du comportement, des conduites, des discours, des désirs, etc., se font sur le front où viennent se rencontrer les deux nappes hétérogènes de la discipline et de la souveraineté.

C'est pourquoi, contre les usurpations de la mécanique disciplinaire, contre cette montée d'un pouvoir qui est lié au savoir scientifique, nous nous trouvons actuellement dans une situation telle que le seul recours existant, apparemment solide, que nous ayons, c'est précisément le recours ou le retour à un droit organisé autour de la souveraineté, articulé sur ce vieux principe. Ce qui fait que, concrètement, lorsqu'on veut objecter quelque chose contre les disciplines et contre tous les effets de savoir et de pouvoir qui leur sont liés, que fait-on concrètement ? Que fait-on dans la vie ? Que font le syndicat de la magistrature ou d'autres institutions comme celle-là ? Que fait-on, sinon précisément invoquer ce droit, ce fameux droit formel et bourgeois, qui est en réalité le droit de la souveraineté ? Et je crois qu'on est là dans une espèce de goulot d'étranglement, que l'on ne peut pas continuer à faire fonctionner indéfiniment de cette manière-là : ce n'est pas en recourant à la souveraineté contre la discipline que l'on pourra limiter les effets mêmes du pouvoir disciplinaire.

En fait, souveraineté et discipline, législation, droit de la souveraineté et mécaniques disciplinaires sont deux pièces absolument constitutives des mécanismes généraux de pouvoir dans notre société. À dire vrai, pour lutter contre les disciplines, ou plutôt contre le pouvoir disciplinaire, dans la recherche d'un pouvoir non disciplinaire, ce vers quoi il faudrait aller ce n'est pas l'ancien droit de la souveraineté ; ce serait dans la direction d'un nouveau droit, qui serait anti-disciplinaire, mais qui serait en même temps affranchi du principe de la souveraineté.

Et c'est alors là que l'on rejoint la notion de « répression » dont je vous parlerai peut-être la prochaine fois, à moins que j'en aie un peu assez de ressasser des choses déjà dites et que je passe tout de suite à d'autres choses concernant la guerre. Si j'en ai le désir et le courage, je vous parlerai de la notion de « répression » qui, je crois justement, a le double inconvénient, dans l'usage qu'on en fait, de se référer obscurément à une certaine théorie de la souveraineté qui serait la théorie des droits souverains de l'individu, et de mettre en jeu, quand on l'utilise, toute une référence psychologique empruntée aux sciences humaines, c'est-à-dire aux discours et aux pratiques qui relèvent du domaine disciplinaire. Je crois que la notion de « répression » est encore une notion juridico-disciplinaire, quel que soit l'usage critique que l'on veut en faire ; et, dans cette mesure-là, l'usage critique de la notion de « répression » se trouve vicié, gâté, pourri au départ par la double référence juridique et disciplinaire à la souveraineté et à la normalisation qu'elle implique. Je vous parlerai de la répression la prochaine fois, sinon je passerai au problème de la guerre.

COURS DU 21 JANVIER 1976

La théorie de la souveraineté et les opérateurs de domination. – La guerre comme analyseur des rapports de pouvoir. – Structure binaire de la société. Le discours historico-politique, le discours de la guerre perpétuelle. – La dialectique et ses codifications. – Le discours de la lutte des races et ses transcriptions.

La dernière fois, c'était une sorte d'adieu à la théorie de la souveraineté en tant qu'elle peut, en tant qu'elle a pu se présenter comme méthode d'analyse des rapports de pouvoir. Je voulais vous montrer que le modèle juridique de la souveraineté n'était pas, je crois, adapté à une analyse concrète de la multiplicité des rapports de pouvoir. Il me semble en effet – en résumant tout cela en quelques mots, trois mots exactement – que la théorie de la souveraineté entreprend nécessairement de constituer ce que j'appellerais un cycle, le cycle du sujet au sujet, de montrer comment un sujet – entendu comme individu doté, naturellement (ou par nature), de droits, de capacités, etc. – peut et doit devenir sujet, mais entendu cette fois comme élément assujetti dans un rapport de pouvoir. La souveraineté, c'est la théorie qui va du sujet au sujet, qui établit le rapport politique du sujet au sujet. Deuxièmement, il me semble que la théorie de la souveraineté se donne, au départ, une multiplicité de pouvoirs qui ne sont pas des pouvoirs au sens politique du terme, mais qui sont des capacités, des possibilités, des puissances, et qu'elle ne peut les constituer comme pouvoirs, au sens politique du terme, qu'à la condition d'avoir entre temps établi, entre les possibilités et les pouvoirs, un moment d'unité fondamentale et fondatrice, qui est l'unité du pouvoir. Que cette unité du pouvoir prenne le visage du monarque ou la forme de l'État, peu importe ; c'est de cette unité du pouvoir que vont dériver les différentes formes, les aspects, mécanismes et institutions de pouvoir. La multiplicité des pouvoirs, entendus comme pouvoirs politiques, ne peut être établie et ne peut fonctionner qu'à partir de cette unité du pouvoir, fondée par la théorie de la souveraineté. Enfin, troisièmement, il me semble que la théorie de la souveraineté montre, entreprend de montrer, comment un pouvoir peut se constituer non pas exactement selon la loi, mais selon une certaine légitimité fondamentale, plus fondamentale que toutes les lois, qui est une sorte de loi générale de toutes les lois et peut permettre aux différentes lois de fonctionner comme lois. Autrement dit, la théorie de la souveraineté, c'est le cycle du sujet au sujet, le cycle du pouvoir et des pouvoirs. le cycle de la légitimité et de la loi. Disons que, d'une manière ou d'une autre – et selon évidemment les différents schémas théoriques dans lesquels elle se déploie –, la théorie de la souveraineté présuppose le sujet, elle vise à fonder l'unité essentielle du pouvoir et elle se déploie toujours dans l'élément préalable de la loi. Triple « primitivité » donc : celle du sujet à assujettir, celle de l'unité du pouvoir à fonder, et celle de la légitimité à respecter. Sujet, unité du pouvoir et loi : voilà, je crois, les éléments entre lesquels joue la théorie de la souveraineté qui à la fois se les donne et cherche à les fonder. Mon projet –

mais je l'abandonne tout de suite – était de vous montrer comment cet instrument que l'analyse politico-psychologique s'est donné depuis trois ou quatre siècles bientôt, c'est-à-dire la notion de répression – qui a l'air bien plutôt empruntée au freudisme ou au freudo-marxisme – s'inscrivait en fait dans un déchiffrement du pouvoir qui se faisait en termes de souveraineté. Mais cela nous aurait amené à revenir sur des choses déjà dites ; alors je passe, quitte, à la fin de l'année, à revenir là-dessus s'il reste du temps.

Le projet général, celui des années précédentes et celui de cette année, est d'essayer de desserrer ou d'affranchir cette analyse du pouvoir de ce triple préalable du sujet, de l'unité et de la loi, et de faire ressortir, plutôt que cet élément fondamental de la souveraineté, ce que j'appellerais les rapports ou les opérateurs de domination. Au lieu de faire dériver les pouvoirs de la souveraineté, il s'agirait bien plutôt d'extraire historiquement et empiriquement, des rapports de pouvoir, les opérateurs de domination. Théorie de la domination, des dominations plutôt que théorie de la souveraineté, ce qui veut dire : plutôt que de partir du sujet (ou même des sujets) et de ces éléments qui seraient préalables à la relation et qu'on pourrait localiser, il s'agirait de partir de la relation même de pouvoir, de la relation de domination dans ce qu'elle a de factuel, d'effectif, et de voir comment c'est cette relation elle-même qui détermine les éléments sur lesquels elle porte. Ne pas donc demander aux sujets comment, pourquoi, au nom de quel droit ils peuvent accepter de se laisser assujettir, mais montrer comment ce sont les relations d'assujettissement effectives qui fabriquent des sujets. Deuxièmement, il s'agirait de faire ressortir les rapports de domination et de les laisser valoir dans leur multiplicité, dans leur différence, dans leur spécificité ou dans leur réversibilité : ne pas chercher, par conséquent, une sorte de souveraineté source des pouvoirs ; au contraire, montrer comment les différents opérateurs de domination s'appuient les uns sur les autres, renvoient les uns aux autres, dans un certain nombre de cas se renforcent et convergent, dans d'autres cas se nient ou tendent à s'annuler. Je ne veux pas dire, bien sûr, qu'il n'y a pas, ou qu'on ne peut ni atteindre ni décrire les grands appareils de pouvoir. Mais je crois que ceux-ci fonctionnent toujours sur la base de ces dispositifs de domination. Concrètement, on peut bien sûr décrire l'appareil scolaire ou l'ensemble des appareils d'apprentissage dans une société donnée, mais je crois qu'on ne peut les analyser efficacement que si on ne les prend pas comme une unité globale, que si on n'essaie pas de les dériver directement de quelque chose qui serait l'unité étatique de souveraineté, mais si on essaie de voir comment ils jouent, comment ils s'appuient, comment cet appareil définit un certain nombre de stratégies globales, à partir d'une multiplicité d'assujettissements (celui de l'enfant à l'adulte, de la progéniture aux parents, de l'ignorant au savant, de l'apprenti au maître, de la famille à l'administration, etc.). Ce sont tous ces mécanismes et tous ces opérateurs de domination qui sont le socle effectif de cet appareil global que constitue l'appareil scolaire. Donc, si vous voulez, envisager les structures de pouvoir comme des stratégies globales qui traversent et utilisent des tactiques locales de domination.

Enfin, troisièmement, faire ressortir les rapports de domination plutôt que la source de souveraineté, cela voudra dire ceci : ne pas essayer de les suivre dans ce qui constitue leur légitimité fondamentale, mais essayer, au contraire, de chercher les instruments techniques qui permettent de les assurer. Donc, pour résumer ceci et pour que l'affaire soit, du moins provisoirement, non pas close mais à peu près claire : plutôt que le triple

préalable de la loi, de l'unité et du sujet – qui fait de la souveraineté la source du pouvoir et le fondement des institutions –, je crois qu'il faut prendre le triple point de vue des techniques, de l'hétérogénéité des techniques et de leurs effets d'assujettissement, qui font des procédés de domination la trame effective des relations de pouvoir et des grands appareils de pouvoir. La fabrication des sujets plutôt que la genèse du souverain : voilà le thème général. Mais s'il est bien clair que ce sont les rapports de domination qui doivent être le chemin d'accès à l'analyse du pouvoir, comment peut-on mener cette analyse des rapports de domination ? S'il est vrai que c'est la domination et non pas la souveraineté, ou plutôt les dominations, les opérateurs de domination qu'il faut étudier, eh bien comment peut-on avancer dans ce chemin des rapports de domination ? En quoi un rapport de domination peut-il se ramener ou se rabattre sur la notion de rapport de force ? En quoi et comment le rapport de force peut-il se ramener à un rapport de guerre ?

Voilà l'espèce de question préalable que je voudrais envisager un petit peu cette année : est-ce que la guerre peut effectivement valoir comme analyse des rapports de pouvoir et comme matrice des techniques de domination ? Vous me direz qu'on ne peut pas, d'entrée de jeu, confondre rapports de force et relations de guerre. Bien sûr. Mais je prendrai ceci simplement comme un [cas] extrême, dans la mesure où la guerre peut passer comme le point de tension maximum, la nudité même des rapports de force. Le rapport de pouvoir est-il en son fond un rapport d'affrontement, de lutte à mort, de guerre ? Sous la paix, l'ordre, la richesse, l'autorité, sous l'ordre calme des subordinations, sous l'État, sous les appareils de l'État, sous les lois, etc., faut-il entendre et redécouvrir une sorte de guerre primitive et permanente ? C'est cette question-là que je voudrais poser d'entrée de jeu, sans méconnaître toute la série des autres questions qu'il faudra bien [poser] et que j'essaierai d'aborder les années suivantes, et parmi lesquelles on peut simplement citer, à titre de premier repérage, celles-ci : est-ce qu'effectivement le fait de la guerre peut et doit être considéré comme premier par rapport à d'autres relations (les relations d'inégalité, les dissymétries, les divisions de travail, les rapports d'exploitation, etc.) ? Est-ce que les phénomènes d'antagonisme, de rivalité, d'affrontement, de lutte entre individus, ou entre groupes ou entre classes, peuvent et doivent être regroupés dans ce mécanisme général, dans cette forme générale qu'est la guerre ? Et encore : les notions qui sont dérivées de ce qu'on appelait au XVIIIe, au XIXe siècle encore, l'art de la guerre (la stratégie, la tactique, etc.) peuvent-elles constituer en elles-mêmes un instrument valable et suffisant pour analyser les relations de pouvoir ? On pourrait se demander, il faudra se demander aussi : est-ce que les institutions militaires, et les pratiques qui les entourent – et d'une façon générale tous les procédés qui sont mis en œuvre pour mener la guerre – sont, de près ou de loin, directement ou indirectement, le noyau des institutions politiques ? Enfin la question première que je voudrais étudier cette année serait celle-ci : comment, depuis quand et pourquoi a-t-on commencé à percevoir ou à imaginer que c'est la guerre qui fonctionne sous et dans les relations de pouvoir ? Depuis quand, comment, pourquoi a-t-on imaginé qu'une sorte de combat ininterrompu travaille la paix et que finalement l'ordre civil – en son fond, en son essence, en ses mécanismes essentiels – est un ordre de bataille ? Qui a imaginé que l'ordre civil était un ordre de bataille ? [...] Qui a perçu la guerre en filigrane de la paix ; qui a cherché, dans le bruit, dans la confusion de la guerre, qui a cherché

dans la boue des batailles, le principe d'intelligibilité de l'ordre, de l'État, de ses institutions et de son histoire ?

C'est donc cette question-là que je vais essayer de suivre un peu dans les prochains cours, et peut-être jusqu'à la fin de cette année. Au fond, on pourrait poser la question très simplement, et c'est d'abord comme ça que je me l'étais posée à moi-même : « Qui, au fond, a eu l'idée de retourner le principe de Clausewitz, qui a eu l'idée de dire : il se peut bien que la guerre soit la politique menée par d'autres moyens, mais la politique elle-même n'est-elle pas la guerre menée par d'autres moyens ? » Or, je crois que le problème n'est pas tant de savoir qui a retourné le principe de Clausewitz, mais plutôt de savoir quel était le principe que Clausewitz a retourné, ou plutôt qui a formulé ce principe que Clausewitz a retourné quand il a dit : « Mais, après tout, la guerre ce n'est que la politique continuée. » Je crois en effet – et j'essaierai de le démontrer – que le principe selon lequel la politique, c'est la guerre continuée par d'autres moyens était un principe bien antérieur à Clausewitz, qui a simplement retourné une sorte de thèse à la fois diffuse et précise qui circulait depuis le XVII[e] et le XVIII[e] siècle.

Donc : la politique c'est la guerre continuée par d'autres moyens. Il y a dans cette thèse – dans l'existence même de cette thèse, préalable à Clausewitz – une sorte de paradoxe historique. En effet, on peut dire, schématiquement et un peu grossièrement, qu'avec la croissance, le développement des États, tout au long du Moyen Âge et au seuil de l'époque moderne, on a vu les pratiques et les institutions de guerre subir une évolution très marquée, très visible, que l'on peut caractériser ainsi : les pratiques et les institutions de guerre se sont d'abord concentrées de plus en plus entre les mains d'un pouvoir central ; petit à petit, il est advenu que, de fait et de droit, seuls les pouvoirs étatiques pouvaient engager les guerres et manipuler les instruments de la guerre : étatisation, par conséquent, de la guerre. Du même coup, par le fait de cette étatisation, s'est trouvé effacé du corps social, du rapport d'homme à homme, de groupe à groupe, ce qu'on pourrait appeler la guerre quotidienne, ce qu'on appelait effectivement la « guerre privée ». De plus en plus les guerres, les pratiques de guerre, les institutions de guerre tendent à ne plus exister, en quelque sorte, qu'aux frontières, aux limites extérieures des grandes unités étatiques, comme un rapport de violence effective ou menaçante entre États. Mais petit à petit, le corps social tout entier a été nettoyé de ces rapports belliqueux qui le traversaient intégralement pendant la période médiévale.

Enfin, par cette étatisation, du fait que la guerre a été, en quelque sorte, une pratique qui ne fonctionnait plus qu'aux limites extérieures de l'État, elle a tendu à devenir l'apanage professionnel et technique d'un appareil militaire soigneusement défini et contrôlé. Cela a été, en gros, l'apparition de l'armée comme institution qui, au fond, n'existait pas comme telle au Moyen Âge. C'est seulement à la sortie du Moyen Âge qu'on voit émerger un État doté d'institutions militaires qui sont venues se substituer à la pratique quotidienne, globale de la guerre, et à une société perpétuellement traversée de rapports guerriers. Sur cette évolution, il faudra revenir ; mais je crois qu'on peut l'admettre au moins à titre de première hypothèse historique.

Or, où est le paradoxe ? Le paradoxe surgit au moment même de cette transformation (ou peut-être aussitôt après). Lorsque la guerre se fut trouvée expulsée aux limites de l'État, à la fois centralisée dans sa pratique et refoulée à sa frontière, voilà qu'un certain

discours est apparu : un discours étrange, un discours nouveau. Nouveau, d'abord, parce que je crois que c'est le premier discours historico-politique sur la société, et qui s'est trouvé très différent du discours philosophico-juridique que l'on avait l'habitude de tenir jusque-là. Et ce discours historico-politique qui apparaît à ce moment-là est en même temps un discours sur la guerre entendue comme relation sociale permanente, comme fond ineffaçable de tous les rapports et de toutes les institutions de pouvoir. Et quelle est la date de naissance de ce discours historico-politique sur la guerre comme fond des rapports sociaux ? D'une façon symptomatique il apparaît, je crois – je vais essayer de vous le montrer-, après la fin des guerres civiles et religieuses du XVIe siècle. Ce n'est donc pas du tout comme enregistrement ou analyse des guerres civiles du XVIe siècle que ce discours apparaît. En revanche, il est déjà, sinon constitué, du moins clairement formulé au début des grandes luttes politiques anglaises du XVIIe siècle, au moment de la révolution bourgeoise anglaise. Et on le verra ensuite apparaître en France, à la fin du XVIIe siècle, à la fin du règne de Louis XIV, dans d'autres luttes politiques – disons, les luttes d'arrière-garde de l'aristocratie française contre l'établissement de la grande monarchie absolue et administrative. Discours, donc, vous le voyez, immédiatement ambigu, puisque d'un côté, en Angleterre, il a été l'un des instruments de lutte, de polémique et d'organisation politique des groupes politiques bourgeois, petits-bourgeois et éventuellement populaires même, contre la monarchie absolue. Il a été aussi un discours aristocratique contre cette même monarchie. Discours dont les titulaires ont eu des noms souvent obscurs et, en même temps, hétérogènes, puisqu'on y trouve en Angleterre des gens comme Edward Coke[1] ou John Lilburne[2], représentants des mouvements populaires ; en France, on trouve également des noms comme celui de Boulainvilliers[3], de Freret[4] ou de ce gentilhomme du Massif Central qui s'appelait le comte d'Estaing[5]. Il a été repris ensuite par Sieyès[6], mais également par Buonarroti[7],

---

[1] Les écrits fondamentaux d'E. Coke sont: *A Book of Entries*, London, 1614; *Commentaries on Littleton*, London, 1628; *A Treatise of Bail and Mainprize*, London 1635; *Institutes of the Laws of England*, London, I, 1628; II, 1642; III-IV, 1644; *Reports*, London, I-XI, 1600-1615; XII, 1656; XIII, 1659. Sur Coke, cf. *infra*, cours du 4 février.

[2] Sur J. Lilburne, cf. *ibid*.

[3] Sur H. de Boulainvilliers, cf. *infra*, cours des 11, 18 et 25 février.

[4] La plupart des œuvres de N. Freret sont initialement publiées dans les *Mémoires de l'Académie des Sciences*. Elles seront ensuite recueillies dans ses *Œuvres complètes*, Paris, 1796-1799, 20 vol. Voir, entre autres: *De l'origine des Français et de leur établissement dans la Gaule* (t. V); *Recherches historiques sur les mœurs et le gouvernement des Français, dans les divers temps de la monarchie* (t. VI); R*éflexion sur l'étude des anciennes histoires et sur le degré de certitude de leurs preuves* (t. VI): *Vues générales sur l'origine et sur le mélange des anciennes nations et sur la manière d'en étudier l'histoire* (t. XVIII); *Observations sur les Mérovingiens* (t. XX). Sur Freret, cf. *infra*, cours du 18 février.

[5] Joachim comte d'Estaing, *Dissertation sur la noblesse d'extraction et sur les origines des fiefs, des surnoms et des armoiries*, Paris, 1690.

[6] M. Foucault s'appuie essentiellement, dans son cours du 10 mars (*infra*), sur l'ouvrage d'E.-J. Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers-État?*, s. l., 1789 (voir les rééditions de ce texte: Paris, PUF, 1982, et Flammarion, 1988).

[7] Cf. E Buonarroti, *Conspiration pour l'égalité, dite de Babeuf, suivie du procès auquel elle donna lieu et des pièces justificatives*, Bruxelles, 1828, 2 vol.

Augustin Thierry[8] ou Courtet[9]. Et finalement, vous allez le retrouver chez des biologistes racistes et eugénistes, etc., de la fin du XIXe siècle. Discours sophistiqué, discours savant, discours érudit, tenu par des gens aux yeux et aux doigts de poussière, mais, également, discours – vous le verrez – qui a eu certainement un nombre immense de locuteurs populaires et anonymes. Ce discours, que dit-il ? Eh bien, je crois qu'il dit ceci : contrairement à ce que dit la théorie philosophico-juridique, le pouvoir politique ne commence pas quand cesse la guerre. L'organisation, la structure juridique du pouvoir, des États, des monarchies, des sociétés n'a pas son principe là où cesse le bruit des armes. La guerre n'est pas conjurée. D'abord, bien sûr, la guerre a présidé à la naissance des États : le droit, la paix, les lois sont nés dans le sang et la boue des batailles. Mais par là il ne faut pas entendre des batailles idéales, des rivalités telles que les imaginent les philosophes ou les juristes : il ne s'agit pas d'une sorte de sauvagerie théorique. La loi ne naît pas de la nature, auprès des sources que fréquentent les premiers bergers ; la loi naît des batailles réelles, des victoires, des massacres, des conquêtes qui ont leur date et leur héros d'horreur : la loi naît des villes incendiées, des terres ravagées ; elle naît avec les fameux innocents qui agonisent dans le jour qui se lève.

Mais cela ne veut pas dire que la société, la loi et l'État soient comme l'armistice dans ces guerres, ou la sanction définitive des victoires. La loi n'est pas pacification, car sous la loi, la guerre continue à faire rage à l'intérieur de tous les mécanismes de pouvoir, même les plus réguliers. C'est la guerre qui est le moteur des institutions et de l'ordre : la paix, dans le moindre de ses rouages, fait sourdement la guerre. Autrement dit, il faut déchiffrer la guerre sous la paix : la guerre, c'est le chiffre même de la paix. Nous sommes donc en guerre les uns contre les autres ; un front de bataille traverse la société tout entière, continûment et en permanence, et c'est ce front de bataille qui place chacun de nous dans un camp ou dans un autre. Il n'y a pas de sujet neutre. On est forcément l'adversaire de quelqu'un.

Une structure binaire traverse la société. Et vous voyez apparaître là quelque chose sur quoi j'essaierai de revenir, et qui est très important. À la grande description pyramidale que le Moyen Âge ou les théories philosophico-politiques donnaient du corps social, à cette grande image de l'organisme ou du corps humain que Hobbes donnera, ou encore à l'organisation ternaire (en trois ordres) qui vaut pour la France (et jusqu'à un certain point pour un certain nombre de pays d'Europe) et qui continuera à articuler un certain nombre de discours et, en tout cas, la majorité des institutions, s'oppose – pas tout à fait pour la première fois, mais pour la première fois avec une articulation historique précise – une conception binaire de la société. Il y a deux groupes, deux catégories d'individus, deux armées en présence. Et sous les oublis, les illusions, les mensonges qui essaient de nous faire croire, justement, qu'il y a un ordre ternaire, une pyramide de subordinations ou un organisme, sous ces mensonges qui essaient de nous

---

[8] Les œuvres historiques d'A. Thierry auxquelles M. Foucault se réfère, surtout dans le cours du 10 mars (*infra*), sont les suivantes: *Vues des révolutions d'Angleterre*, Paris, 1817; *Histoire de la conquête de l'Angleterre par les Normands, de ses cause et de ses suites jusqu'à nos jours*, Paris, 1825; *Lettres sur l'histoire de France pour servir d'introduction à l'étude de cette histoire*, Paris, 1827; *Dix ans d'études historiques*, Paris, 1834; *Récits des temps mérovingiens, précédés de Considérations sur l'histoire de France*, Paris, 1840; *Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du Tiers-État*, Paris, 1853.

[9] De A. V Courtet de l'Isle, cf. surtout *La Science politique fondée sur la science de l'homme*, Paris, 1837.

faire croire que le corps social est commandé soit par des nécessités de nature soit par des exigences fonctionnelles, il faut retrouver la guerre qui continue, la guerre avec ses hasards et ses péripéties. Il faut retrouver la guerre, pourquoi ? Eh bien, parce que cette guerre ancienne est une guerre [...] permanente. Nous avons en effet à être les érudits des batailles, parce que la guerre n'est pas terminée, les batailles décisives sont encore en train de se préparer, la bataille décisive elle-même nous avons à la remporter. C'est-à-dire que les ennemis qui sont en face de nous continuent à nous menacer, et nous ne pourrons arriver au terme de la guerre par quelque chose comme une réconciliation ou une pacification, mais seulement dans la mesure où nous serons effectivement des vainqueurs.

Voilà une première caractérisation, très floue bien sûr, de cette espèce de discours. Je crois que, même à partir de là, on peut comprendre pourquoi il est important : parce qu'il est, me semble-t-il, le premier discours dans la société occidentale depuis le Moyen Âge que l'on peut dire rigoureusement historico-politique. D'abord à cause de ceci : le sujet qui parle en ce discours, qui dit « je » ou qui dit « nous », ne peut pas, et ne cherche d'ailleurs pas à occuper la position du juriste ou du philosophe, c'est-à-dire la position du sujet universel, totalisant ou neutre. Dans cette lutte générale dont il parle, celui qui parle, celui qui dit la vérité, celui qui raconte l'histoire, celui qui retrouve la mémoire et conjure les oublis, eh bien, celui-là, il est forcément d'un côté ou de l'autre : il est dans la bataille, il a des adversaires, il travaille pour une victoire particulière. Bien sûr, sans doute, il tient le discours du droit, il fait valoir le droit, il le réclame. Mais ce qu'il réclame et ce qu'il fait valoir, ce sont « ses » droits – « c'est nos droits », dit-il : droits singuliers, fortement marqués par un rapport de propriété, de conquête, de victoire, de nature. Ce sera le droit de sa famille ou de sa race, le droit de sa supériorité ou le droit de l'antériorité, le droit des invasions triomphantes ou le droit des occupations récentes ou millénaires. De toute façon, c'est un droit à la fois ancré dans une histoire et décentré par rapport à une universalité juridique. Et si ce sujet qui parle du droit (ou plutôt de ses droits) parle de la vérité, cette vérité n'est pas non plus la vérité universelle du philosophe. Il est vrai que ce discours sur la guerre générale, ce discours qui essaie de déchiffrer la guerre sous la paix, ce discours entreprend bien de dire, tel qu'il est, l'ensemble de la bataille et de restituer le parcours global de la guerre. Mais il n'est pas pour autant un discours de la totalité ou de la neutralité ; il est toujours un discours de perspective. Il ne vise la totalité qu'en l'entrevoyant, en la traversant, en la transperçant de son propre point de vue. C'est-à-dire que la vérité est une vérité qui ne peut se déployer qu'à partir de sa position de combat, à partir de la victoire cherchée, en quelque sorte à la limite de la survie même du sujet qui parle.

Entre rapports de force et relations de vérité, ce discours établit un lien fondamental. C'est-à-dire encore que l'appartenance de la vérité à la paix, à la neutralité, à cette position médiane dont Jean-Pierre Vernant[10] a montré combien elle était constitutive de la philosophie grecque, au moins à partir d'un certain moment, se dénoue. Dans un discours comme celui-là, d'une part on dira d'autant mieux la vérité que l'on est dans un

---

[10] Cf. J.-P. Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 1965 (spéc. chap. VII et VIII); *Mythe et Pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique,* Paris, La Découverte, 1965 (spéc. chap. III, IV, VII); *Mythe et Société en Grèce ancienne*, Paris, Seuil, 1974; J.-P. Vernant & P. Vidal-Naquet, *Mythe et Tragédie en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte. 1972 (spéc. chap. III).

camp. C'est l'appartenance à un camp – la position décentrée – qui va permettre de déchiffrer la vérité, de dénoncer les illusions et les erreurs par lesquelles on vous fait croire – les adversaires vous font croire – que l'on est dans un monde ordonné et pacifié. « Plus je me décentre, plus je vois la vérité ; plus j'accentue le rapport de force, plus je me bats, plus effectivement la vérité va se déployer devant moi, et dans cette perspective du combat, de la survie ou de la victoire. » Et inversement, si le rapport de force délivre la vérité, la vérité à son tour va jouer, et elle n'est finalement cherchée, que dans la mesure où elle pourra effectivement devenir une arme dans le rapport de force. Ou la vérité donne la force, ou la vérité déséquilibre, accentue les dissymétries et fait pencher finalement la victoire d'un côté plutôt que de l'autre : la vérité est un plus de force, tout comme elle ne se déploie qu'à partir d'un rapport de force. L'appartenance essentielle de la vérité au rapport de force, à la dissymétrie, au décentrement, au combat, à la guerre, est inscrite même dans ce type-là de discours. Cette universalité pacifiée peut supposer toujours, depuis la philosophie grecque, le discours philosophico-juridique, mais elle est profondément ou mise en question ou, tout simplement, cyniquement ignorée.

On a un discours historique et politique – et c'est en ceci qu'il est historiquement ancré et politiquement décentré – qui prétend à la vérité et au bon droit, à partir d'un rapport de force, pour le développement même de ce rapport de force, en excluant, par conséquent, le sujet qui parle – le sujet qui parle du droit et qui cherche la vérité – de l'universalité juridico-philosophique. Le rôle de celui qui parle, ce n'est donc pas le rôle du législateur ou du philosophe, entre les camps, personnage de la paix et de l'armistice, en cette position qu'avaient rêvée déjà Solon et encore Kant[11]. S'établir entre les adversaires, au centre et au-dessus, imposer une loi générale à chacun et fonder un ordre qui réconcilie : ce n'est pas de tout cela qu'il s'agit. Il s'agit, plutôt, de poser un droit frappé de dissymétrie, de fonder une vérité liée à un rapport de force, une vérité-arme et un droit singulier. Le sujet qui parle est un sujet – je ne dirais même pas polémique – guerroyant. C'est là un des premiers points par lesquels ce type-là de discours est important, et introduit une déchirure sans doute dans le discours de la vérité et de la loi tel qu'il était tenu depuis des millénaires, depuis plus d'un millénaire.

Deuxièmement, c'est un discours qui renverse les valeurs, les équilibres, les polarités traditionnelles de l'intelligibilité, et qui postule, appelle l'explication par le bas. Mais le bas, dans cette explication, ce n'est pas forcément, pour autant, le plus clair et le plus simple. L'explication par le bas est aussi une explication par le plus confus, le plus obscur, le plus désordonné, le plus voué au hasard ; car ce qui doit valoir comme

---

[11] En ce qui concerne Solon (voir en particulier le fragment 16, éd. Diehl), nous renvoyons à l'analyse de la «mesure» que M. Foucault avait développée dans soie Cours au Collège de France, année 1970-1971, sur *La Volonté de savoir*. Pour Kant, nous nous limitons à renvoyer à «What is Enlightenment?», à «Qu'est-ce que les Lumières?» (in *Dits et Écrits*, IV, no, 339 et 351) et à sa conférence du 27 mai 1978 à la Société française de Philosophie, publiée sous le titre: «Qu'est-ce que la critique?» (*Bulletin de la Société française de Philosophie*, avr.-juin 1990, p. 35-63). De Kant, cf. *Zum ewigen Frieden; ein philosophischer Entwurf* (Königsberg, 1795; voir en particulier la deuxième édition de 1796), in Werke in Zwölf Bänden. Frankfurt a. Main, Insel Verlag, 1968, vol. XI, p. 191-251; *Der Streit des Fakultäten in drei Abschnitten* (Königsberg, 1798), ibid., p. 261-393 (trad. fr.: *Projet de paix perpétuelle* et *Le Conflit des facultés*, in E. Kant, *OEUVRES philosophiques*, Paris, Gallimard / «Bibliothèque de la Pléiade», vol. III, 1986). Foucault possédait les œuvres complètes de Kant dans l'édition d'Ernst Cassirer (Berlin, Bruno Cassirer, 1912-1922), et le volume d'Ernst Cassirer, *Kants Leben und Lehre* (Berlin, 1921).

principe de déchiffrement de la société et de son ordre visible, c'est la confusion de la violence, des passions, des haines, des colères, des rancœurs, des amertumes ; c'est aussi l'obscurité des hasards, des contingences, de toutes les circonstances menues qui font les défaites et assurent les victoires. Ce que ce discours demande au fond au dieu elliptique des batailles, c'est d'éclairer les longues journées de l'ordre, du travail, de la paix, de la justice. C'est à la fureur de rendre compte du calme et de l'ordre.

Qu'est-ce que cela met donc au principe de l'histoire ? * D'abord, une série de faits bruts, faits qu'on pourrait dire déjà physico-biologiques : vigueur physique, force, énergie, prolifération d'une race, faiblesse de l'autre, etc. ; une série de hasards, de contingences en tout cas : défaites, victoires, échecs ou réussites des révoltes, succès ou insuccès des conjurations ou des alliances ; enfin, un faisceau d'éléments psychologiques et moraux (courage, peur, mépris, haine, oubli, etc.). Un entrecroisement de corps, de passions et de hasards : c'est cela qui, dans ce discours, va constituer la trame permanente de l'histoire et des sociétés. Et c'est simplement au-dessus de cette trame de corps, de hasards et de passions, de cette masse et de ce grouillement sombre et parfois sanglant, que va se bâtir quelque chose de fragile et de superficiel, une rationalité croissante, celle des calculs, des stratégies, des ruses ; celle des procédés techniques pour maintenir la victoire, pour faire taire, apparemment, la guerre, pour conserver ou renverser les rapports de force. C'est une rationalité donc qui, à mesure qu'on monte et qu'elle se développe, va être au fond de plus en plus abstraite, de plus en plus liée à la fragilité et à l'illusion, de plus en plus liée aussi à la ruse et à la méchanceté de ceux qui, ayant pour l'instant la victoire, et étant favorisés dans le rapport de domination, ont tout intérêt à ne plus les remettre en jeu.

On a donc, dans ce schéma d'explication, un axe ascendant qui est, je crois, très différent, dans les valeurs qu'il distribue, de celui que l'on a traditionnellement. On a un axe avec, à la base, une irrationalité fondamentale et permanente, une irrationalité brute et nue, mais où éclate la vérité ; et puis, vers les parties hautes, on a une rationalité fragile, transitoire, toujours compromise et liée à l'illusion et à la méchanceté. La raison est du côté de la chimère, de la ruse, des méchants ; de l'autre côté, à l'autre extrémité de l'axe, vous avez une brutalité élémentaire : l'ensemble des gestes, des actes, des passions, des rages cyniques et nues ; vous avez la brutalité, mais la brutalité qui est aussi du côté de la vérité. La vérité va donc être du côté de la déraison et de la brutalité, la raison, en revanche, du côté de la chimère et de la méchanceté : tout le contraire, par conséquent, du discours explicatif du droit et de l'histoire jusque-là. L'effort explicatif de ce discours consistait à dégager une rationalité fondamentale et permanente, qui serait par essence liée au juste et au bien, de tous les hasards superficiels et violents, qui sont liés à l'erreur. Renversement donc, je crois, de l'axe explicatif de la loi et de l'histoire.

Troisième importance de ce type de discours que je voudrais un petit peu analyser cette année, c'est que, vous le voyez, c'est un discours qui se développe tout entier dans la dimension historique. Il se déploie dans une histoire qui n'a pas de bords, qui n'a pas de fins, ni de limites. Dans un discours comme celui-là, il ne s'agit pas de prendre la grisaille de l'histoire comme une donnée superficielle qu'il faudrait réordonner à quelques principes stables et fondamentaux ; il ne s'agit pas de juger les gouvernements

---

* Manuscrit, après «de l'histoire»: «et du droit».

injustes, les abus et les violences, en les référant à un certain schéma idéal (qui serait la loi naturelle, la volonté de Dieu, les principes fondamentaux, etc.). Il s'agit, au contraire, de définir et de découvrir sous les formes du juste tel qu'il est institué, de l'ordonné tel qu'il est imposé, de l'institutionnel tel qu'il est admis, le passé oublié des luttes réelles, des victoires effectives, des défaites qui ont été peut-être masquées, mais qui restent profondément inscrites. Il s'agit de retrouver le sang qui a séché dans les codes, et par conséquent non pas, sous la fugacité de l'histoire, l'absolu du droit : non pas référer la relativité de l'histoire à l'absolu de la loi ou de la vérité, mais, sous la stabilité du droit retrouver l'infini de l'histoire, sous la formule de la loi les cris de guerre, sous l'équilibre de la justice la dissymétrie des forces. Dans un champ historique, qu'on ne peut même pas dire un champ relatif, car il n'est en relation avec aucun absolu, c'est un infini de l'histoire qui est en quelque sorte « irrelativisé », celui de l'éternelle dissolution dans des mécanismes et des événements qui sont ceux de la force, du pouvoir et de la guerre.

Vous me direz – et c'est là, je crois, encore une raison pour laquelle ce discours est important – vous me direz que c'est là, sans doute, un discours triste et noir, un discours peut-être pour aristocrates nostalgiques ou pour savants de bibliothèque. En fait, dès son origine, et jusque très tard au XIX[e] et au XXe siècle encore, c'est un discours qui prend aussi appui sur, et qui s'investit souvent dans, des formes mythiques très traditionnelles. En ce discours se trouvent jumelés à la fois des savoirs subtils et des mythes, je ne dirai pas grossiers, mais fondamentaux, lourds et surchargés. Car, après tout, un discours comme celui-là on voit bien comment il peut s'articuler (et vous verrez comment de fait il s'est articulé) sur toute une grande mythologie : [l'âge perdu des grands ancêtres, l'imminence des temps nouveaux et des revanches millénaires, la venue du nouveau royaume qui effacera les anciennes défaites] [12] -. Dans cette mythologie on raconte que les grandes victoires des géants ont été petit à petit oubliées et recouvertes ; qu'il y a eu le crépuscule des dieux ; que des héros ont été blessés ou sont morts et que des rois se sont endormis dans des cavernes inaccessibles. C'est aussi le thème des droits et des biens de la première race qui ont été bafoués par des envahisseurs rusés, le thème de la guerre secrète qui se continue ; le thème du complot qu'il faut renouer pour ranimer cette guerre et chasser les envahisseurs ou les ennemis ; le thème de la fameuse bataille du lendemain matin qui va enfin retourner les forces et qui, des vaincus séculaires, va faire enfin des vainqueurs, mais des vainqueurs qui ne connaîtront et ne pratiqueront pas le pardon. Et c'est ainsi que, pendant tout le Moyen Âge, mais plus tard encore, va se relancer sans cesse, lié à ce thème de la guerre perpétuelle, le grand espoir du jour de la revanche, l'attente de l'empereur des derniers jours, du *dux novus*, du nouveau chef, du nouveau guide, du nouveau *Führer* ; l'idée de la cinquième monarchie, ou du troisième empire, ou du troisième *Reich*, celui qui sera à la fois la bête de l'Apocalypse ou le sauveur des pauvres. C'est le retour d'Alexandre perdu dans les Indes ; c'est le retour, si longtemps attendu en Angleterre, d'Édouard le Confesseur ; c'est Charlemagne endormi dans son tombeau qui se réveillera pour ranimer la guerre juste ; ce sont les deux Frédéric, Barberousse et Frédéric II, qui attendent, dans leur caverne, le réveil de leur peuple et de leur empire ; c'est le roi du Portugal, perdu dans les sables de l'Afrique, qui

---

[12] D'après le Résumé du Cours au Collège de France de cette année 1975-1976 (in *Dits et Écrits*, III, no 187, et *infra*).

reviendra pour une nouvelle bataille, pour une nouvelle guerre, et pour une victoire qui sera, cette fois, définitive.

Ce discours de la guerre perpétuelle n'est donc pas seulement l'invention triste de quelques intellectuels qui ont été effectivement longtemps tenus en lisière. Il me semble que, par-delà les grands systèmes philosophico-juridiques qu'il court-circuite, ce discours joint en effet, à un savoir qui est parfois celui d'aristocrates à la dérive, les grandes pulsions mythiques et aussi l'ardeur des revanches populaires. En somme, ce discours est peut-être le premier discours exclusivement historico-politique de l'Occident par opposition au discours philosophico-juridique, il est un discours où la vérité fonctionne explicitement comme arme pour une victoire exclusivement partisane. C'est un discours sombrement critique, mais c'est aussi un discours intensément mythique : c'est celui des amertumes [...], mais c'est aussi celui des plus fous espoirs. Il est donc étranger, par ses éléments fondamentaux, à la grande tradition des discours philosophico-juridiques. Pour les philosophes et les juristes, il est forcément le discours extérieur, étranger. Ce n'est même pas le discours de l'adversaire, car ils ne discutent pas avec lui. C'est le discours, forcément disqualifié, que l'on peut et que l'on doit tenir à l'écart, précisément parce qu'il faut, comme un préalable, l'annuler, pour que puisse enfin commencer – au milieu, entre les adversaires, au-dessus d'eux – comme loi, le discours juste et vrai. Par conséquent, ce discours dont je parle, ce discours partisan, ce discours de la guerre et de l'histoire, il va figurer peut-être, à l'époque grecque, sous la forme du discours du sophiste rusé. En tout cas, il sera dénoncé comme celui de l'historien partial et naïf, comme celui du politicien acharné, comme celui de l'aristocrate dépossédé, ou comme le discours fruste qui porte des revendications non élaborées.

Or ce discours, tenu fondamentalement, structuralement en lisière par celui des philosophes et des juristes, a commencé, je crois, sa carrière, ou peut-être une nouvelle carrière en Occident, dans des conditions très précises, entre la fin du XVIe et le milieu du XVIIe siècle, à propos de la double contestation – populaire et aristocratique – du pouvoir royal. À partir de là, je crois qu'il a considérablement proliféré et que sa surface d'élargissement, jusqu'à la fin du XIXe et au XXe siècle, a été considérable et rapide. Mais il ne faudrait pas croire que la dialectique puisse fonctionner comme la grande reconversion, enfin philosophique, de ce discours. La dialectique peut bien apparaître, au premier regard, comme le discours du mouvement universel et historique de la contradiction et de la guerre, mais je crois qu'en fait elle n'en est pas du tout la validation philosophique. Au contraire, il me semble qu'elle a plutôt joué comme sa reprise et son déplacement dans la vieille forme du discours philosophico-juridique. Au fond, la dialectique codifie la lutte, la guerre et les affrontements dans une logique, ou soi-disant logique, de la contradiction ; elle les reprend dans le processus double de totalisation et de mise à jour d'une rationalité qui est à la fois finale, mais fondamentale, et de toute façon irréversible. Enfin, la dialectique assure la constitution, à travers l'histoire, d'un sujet universel, d'une vérité réconciliée, d'un droit où toutes les particularités auraient enfin leur place ordonnée. La dialectique hégélienne et toutes celles, je pense, qui l'ont suivie doivent être comprises – ce que j'essaierai de vous montrer – comme la colonisation et la pacification autoritaire, par la philosophie et le droit, d'un discours historico-politique qui a été à la fois un constat, une proclamation et une pratique de la guerre sociale. La dialectique a colonisé ce discours historico-politique qui faisait, parfois

avec éclat, souvent dans la pénombre, parfois dans l'érudition et parfois dans le sang, son chemin pendant des siècles en Europe. La dialectique c'est la pacification, par l'ordre philosophique et peut-être par l'ordre politique, de ce discours amer et partisan de la guerre fondamentale. Voilà donc une espèce de cadre de référence général dans lequel je voudrais me situer cette année, pour refaire un peu l'histoire de ce discours.

Je voudrais maintenant vous dire comment mener cette étude et de quel point partir. Premièrement, écarter un certain nombre de fausses paternités qu'on a l'habitude de prêter à ce discours historico-politique. Car, dès qu'on pense au rapport pouvoir/guerre, pouvoir/rapports de force, aussitôt deux noms viennent à l'esprit : on pense à Machiavel, on pense à Hobbes. Je voudrais vous montrer qu'il n'en est rien, et qu'en fait ce discours historico-politique n'est pas, et ne peut pas être, celui de la politique du Prince[13] -; ou celui, bien sûr, de la souveraineté absolue ; qu'en fait c'est un discours qui ne peut considérer le Prince que comme une illusion, un instrument ou, au mieux, un ennemi. C'est un discours qui, au fond, coupe la tête du roi, qui se dispense en tout cas du souverain et qui le dénonce. Ensuite, après avoir écarté ces fausses paternités, je voudrais vous montrer quel a été le point d'émergence de ce discours. Et il me semble qu'il faut essayer de le situer du côté du XVIIe siècle, avec ses caractères importants. D'abord, naissance double de ce discours : d'une part, on va le voir émerger, vers les années 1630 à peu près, du côté des revendications populaires ou petites-bourgeoises dans l'Angleterre pré-révolutionnaire et révolutionnaire : ce sera le discours des puritains, ce sera le discours des Niveleurs. Et puis vous allez le retrouver, cinquante ans après, du côté inverse, mais toujours comme discours de lutte contre le roi, du côté de l'amertume aristocratique, en France, à la fin du règne de Louis XIV. Et puis, et c'est là un point important, dès cette époque-là, c'est-à-dire dès le XVIIe siècle, on voit que cette idée selon laquelle la guerre constitue la trame ininterrompue de l'histoire apparaît sous une forme précise : la guerre qui se déroule ainsi sous l'ordre et sous la paix, la guerre qui travaille notre société et la divise sur un mode binaire c'est, au fond, la guerre des races. Très tôt, on trouve les éléments fondamentaux qui constituent la possibilité de la guerre et qui assurent son maintien, sa poursuite et son développement : différences ethniques, différences des langues ; différences de force, de vigueur, d'énergie et de violence ; différences de sauvagerie et de barbarie ; conquête et asservissement d'une race par une autre. Le corps social est au fond articulé sur deux races. C'est cette idée selon laquelle la société est, de bout en bout, parcourue par cet affrontement-là des races, que l'on trouve formulée dès le XVIIe siècle, et comme matrice de toutes les formes sous lesquelles, ensuite, on recherchera le visage et les mécanismes de la guerre sociale.

À partir de cette théorie des races, ou plutôt de cette théorie de la guerre des races, je voudrais en suivre l'histoire sous la Révolution française et surtout au début du XIXe siècle, avec Augustin et Amédée Thierry[14], et voir comment elle a subi deux

---

[13] Sur Machiavel, voir: in Cours au Collège de France, année 1977-1978: *Sécurité, Territoire et Population*, celui du 1er février 1978 («La 'gouvernementalité'»); cf. aussi «`Omnes et singulatim': Toward a Criticism of Political Reason» (1981) et «The Political Technology of Individuals» (1982) (in *Dits et Écrits,* III, no 239; IV, nos 291 et 364).

[14] Sur Augustin Thierry, cf. *supra*, note 8. En ce qui concerne Amédée Thierry, cf. *Histoire des Gaulois, depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'entière soumission de la Gaule à la domination romaine,* Paris, 1828; *Histoire de la Gaule sous l'administration romaine*, Paris, 1840-1847.

transcriptions. D'une part, une transcription franchement biologique, celle qui s'opère d'ailleurs bien avant Darwin, et qui emprunte son discours, avec tous ses éléments, ses concepts, son vocabulaire, à une anatomo-physiologie matérialiste. Elle va s'appuyer également sur une philologie, et ce sera la naissance de la théorie des races au sens historico-biologique du terme. C'est une théorie encore une fois fort ambiguë, un peu comme au XVII[e] siècle, qui va s'articuler d'une part sur les mouvements des nationalités en Europe et sur la lutte des nationalités contre les grands appareils d'État (essentiellement autrichien et russe) ; et vous la verrez aussi s'articuler sur la politique de la colonisation européenne. Voilà la première transcription – biologique – de cette théorie de la lutte permanente et de la lutte des races. Et puis vous trouvez une seconde transcription, celle qui va s'opérer à partir du grand thème et de la théorie de la guerre sociale, qui se développe dès les toutes premières années du XIX[e] siècle, et qui va tendre à effacer toutes les traces du conflit de race pour se définir comme lutte de classe. On a donc là une espèce d'embranchement essentiel, que j'essaierai de resituer, et qui va correspondre à une reprise de l'analyse de ces luttes dans la forme de la dialectique et à une reprise de ce thème des affrontements des races dans la théorie de l'évolutionnisme et de la lutte pour la vie. À partir de là, en suivant d'une façon privilégiée cette seconde branche – la transcription dans la biologie – j'essaierai de montrer tout le développement d'un racisme biologico-social, avec cette idée – qui est absolument nouvelle et qui va faire fonctionner le discours tout autrement – que l'autre race, au fond, ce n'est pas celle qui est venue d'ailleurs, ce n'est pas celle qui, pour un temps, a triomphé et dominé, mais c'est celle qui, en permanence et sans cesse, s'infiltre dans le corps social, ou plutôt se recrée en permanence dans le tissu social et à partir de lui. Autrement dit : ce que nous voyons comme polarité, comme cassure binaire dans la société, ce n'est pas l'affrontement de deux races extérieures l'une à l'autre ; c'est le dédoublement d'une seule et même race en une sur-race et une sous-race. Ou encore : la réapparition, à partir d'une race, de son propre passé. Bref, l'envers et l'en-dessous de la race qui apparaît en elle.

Dès lors, on va avoir cette conséquence fondamentale : ce discours de la lutte des races – qui, au moment où il est apparu et a commencé à fonctionner au XVII[e] siècle, était essentiellement un instrument de lutte pour des camps décentrés – va être recentré et devenir justement le discours du pouvoir, d'un pouvoir centré, centralisé et centralisateur ; le discours d'un combat qui est à mener non pas entre deux races, mais à partir d'une race donnée comme étant la vraie et la seule, celle qui détient le pouvoir et celle qui est titulaire de la norme, contre ceux qui dévient par rapport à cette norme, contre ceux qui constituent autant de dangers pour le patrimoine biologique. Et on va avoir, à ce moment-là, tous les discours biologico-racistes sur la dégénérescence, mais aussi toutes les institutions également qui, à l'intérieur du corps social, vont faire fonctionner le discours de la lutte des races comme principe d'élimination, de ségrégation et finalement de normalisation de la société. Dès lors, le discours dont je voudrais faire l'histoire abandonnera la formulation fondamentale de départ qui était celle-ci : « Nous avons à nous défendre contre nos ennemis parce qu'en fait les appareils de l'État, la loi, les structures du pouvoir, non seulement ne nous défendent pas contre nos ennemis, mais sont des instruments par lesquels nos ennemis nous poursuivent et nous assujettissent. » Ce discours va maintenant disparaître. Ce sera non pas : « Nous avons à nous défendre contre la société », mais : « Nous avons à défendre la société

contre tous les périls biologiques de cette autre race, de cette sous-race, de cette contre-race que nous sommes en train, malgré nous, de constituer. » La thématique raciste va, à ce moment-là, non plus apparaître comme instrument de lutte d'un groupe social contre un autre, mais elle va servir à la stratégie globale des conservatismes sociaux. Apparaît à ce moment-là – ce qui est un paradoxe par rapport aux fins mêmes et à la forme première de ce discours dont je vous parlais – un racisme d'État : un racisme qu'une société va exercer sur elle-même, sur ses propres éléments, sur ses propres produits ; un racisme interne, celui de la purification permanente, qui sera l'une des dimensions fondamentales de la normalisation sociale. Cette année, je voudrais alors parcourir un petit peu l'histoire du discours de la lutte et de la guerre des races, à partir du XVIIe siècle, en la menant jusqu'à l'apparition du racisme d'État au début du XXe siècle.

COURS DU 28 JANVIER 1976

Le discours historique et ses partisans. – La contre-histoire de la lutte des races. – Histoire romaine et histoire biblique. – Le discours révolutionnaire. – Naissance et transformations du racisme. – La pureté de la race et le racisme d'État : transformation nazie et transformation soviétique.

Vous avez pu croire que j'ai entrepris, la dernière fois, de vous faire l'histoire et l'éloge du discours raciste. Vous n'avez pas eu tout à fait tort, à ceci près toutefois : ce n'est pas tout à fait du discours raciste que j'ai voulu faire l'éloge et l'histoire, mais plutôt du discours de la guerre ou de la lutte des races. Je crois qu'il faut réserver l'expression de « racisme » ou de « discours raciste » à quelque chose qui n'a été au fond qu'un épisode, particulier et localisé, de ce grand discours de la guerre ou de la lutte des races. À vrai dire, le discours raciste n'a été qu'un épisode, une phase, le retournement, la reprise en tout cas, à la fin du XIXe siècle, du discours de la guerre des races, une reprise de ce vieux discours, déjà séculaire à ce moment-là, en des termes socio-biologiques, à des fins essentiellement de conservatisme social et, dans un certain nombre de cas au moins, de domination coloniale. Cela étant dit pour situer, à la fois, le lien et la différence entre discours raciste et discours de la guerre des races, c'est bien l'éloge de ce discours de la guerre des races que je voulais faire. L'éloge, en ce sens que j'aurais voulu vous montrer comment, pendant un temps au moins – c'est-à-dire jusqu'à la fin du XIXe siècle, jusqu'au moment où il se retourne en un discours raciste –, ce discours de la guerre des races a fonctionné comme une contre-histoire. Et c'est un petit peu de cette fonction de contre-histoire que je voudrais vous parler aujourd'hui.

Il me semble qu'on peut dire – d'une manière peut-être un peu hâtive ou schématique, mais en somme assez juste pour l'essentiel – que le discours historique, le discours des historiens, cette pratique qui consiste à raconter l'histoire est restée longtemps ce qu'elle était sans doute dans l'Antiquité et ce qu'elle était encore au Moyen Âge : elle est restée longtemps apparentée aux rituels de pouvoir. Il me semble qu'on peut comprendre le discours de l'historien comme une sorte de cérémonie, parlée ou écrite, qui doit produire dans la réalité à la fois une justification du pouvoir et un renforcement de ce pouvoir. Il me semble aussi que la fonction traditionnelle de l'histoire, depuis les premiers annalistes romains[1] jusque tard dans le Moyen Âge et peut-être au XVIIe siècle et plus tardivement encore, a été de dire le droit du pouvoir et d'en intensifier l'éclat. Double rôle : d'une part, en racontant l'histoire, l'histoire des rois,

[1] Le mot *annales* désignait, pour les écrivains romains avant Tite-Live, les anciennes histoires qu'ils consultaient. Les *annales* sont la forme primitive de l'histoire, les événements y sont relatés année par année. Les *Annales maxirmi*, rédigés par le Grand Pontife, furent édités en 80 livres au début du IIe siècle avant notre ère.

des puissants, des souverains et de leurs victoires (ou, éventuellement, de leurs provisoires défaites), il s'agit de lier juridiquement les hommes au pouvoir par la continuité de la loi, qu'on fait apparaître à l'intérieur de ce pouvoir et dans son fonctionnement : de lier donc juridiquement les hommes à la continuité du pouvoir et par la continuité du pouvoir. D'autre part, il s'agit aussi de les fasciner par l'intensité, à peine soutenable, de la gloire, de ses exemples et de ses exploits. Le joug de la loi et l'éclat de la gloire, cela me paraît être les deux faces par lesquelles le discours historique vise à un certain effet de renforcement du pouvoir. L'histoire, comme les rituels, comme les sacres, comme les funérailles, comme les cérémonies, comme les récits légendaires, est un opérateur, un intensificateur de pouvoir.

Il me semble qu'on peut retrouver cette double fonction du discours historique dans ses trois axes traditionnels au Moyen Âge. L'axe généalogique racontait l'antiquité des royaumes, ressuscitait les grands ancêtres, retrouvait les exploits des héros fondateurs des empires ou des dynasties. Dans cette sorte de tâche généalogique, il s'agit de faire que la grandeur des événements ou des hommes passés puisse cautionner la valeur du présent, transformer sa petitesse et sa quotidienneté en quelque chose, également, d'héroïque et de juste. Cet axe généalogique de l'histoire – que l'on trouve essentiellement dans les formes de récit historique sur les anciens royaumes, sur les grands ancêtres – doit dire l'ancienneté du droit ; il doit montrer le caractère ininterrompu du droit du souverain et, par conséquent, montrer par là la force indéracinable qu'il possède encore dans le présent ; et enfin, la généalogie doit majorer le nom des rois et des princes de toutes les renommées qui les ont précédés. Les grands rois fondent donc le droit des souverains qui leur succèdent, et ils transmettent aussi leur éclat à la petitesse de leur successeurs. Voilà ce qu'on pourrait appeler la fonction généalogique du récit historique.

Il y a aussi la fonction de mémorisation, que l'on va trouver au contraire non pas dans les récits d'antiquité et dans la résurrection des anciens rois et des héros, mais au contraire dans les annales et les chroniques tenues au jour le jour, d'année en année, au cours même de l'histoire. Cet enregistrement permanent de l'histoire que pratiquent les annalistes sert, lui aussi, à renforcer le pouvoir. Il est aussi une sorte de rituel du pouvoir : il montre que ce que font les souverains et les rois, ce n'est jamais vain, jamais inutile ou petit, jamais au-dessous de la dignité du récit. Tout ce qu'ils font peut et mérite d'être dit et il faut en garder perpétuellement le souvenir, ce qui signifie que du moindre fait et geste d'un roi on peut, et on doit faire une action d'éclat et un exploit ; et en même temps, on inscrit chacune de ses décisions comme une sorte de loi pour ses sujets et d'obligation pour ses successeurs. L'histoire, donc, rend mémorable et, en rendant mémorable, elle inscrit les gestes dans un discours qui contraint et immobilise les moindres faits dans des monuments qui vont les pétrifier et les rendre en quelque sorte indéfiniment présents. Enfin, la troisième fonction de cette histoire comme intensification du pouvoir, c'est la mise en circulation des exemples. L'exemple, c'est la loi vivante ou ressuscitée ; il permet de juger le présent, de le soumettre à une loi plus forte que lui. L'exemple c'est, en quelque sorte, la gloire faite loi, c'est la loi fonctionnant dans l'éclat d'un nom. C'est dans l'ajustement de la loi et de l'éclat à un nom que l'exemple a force de – et fonctionne comme – une sorte de point, d'élément par lesquels le pouvoir va se trouver renforcé.

Lier et éblouir, subjuguer en faisant valoir des obligations et en intensifiant l'éclat de la force : il me semble, schématiquement, que ce sont là les deux fonctions que l'on trouve sous les différentes formes de l'histoire, telle qu'elle était pratiquée aussi bien dans la civilisation romaine que dans les sociétés du Moyen Âge. Or, ces deux fonctions correspondent très exactement aux deux aspects du pouvoir tel qu'il était représenté dans les religions, les rituels, les mythes, les légendes romaines et, d'une façon générale, indo-européennes. Dans le système indo-européen de représentation du pouvoir[2], il y a toujours ces deux aspects, ces deux faces, qui sont perpétuellement conjugués. D'un côté l'aspect juridique : le pouvoir lie par l'obligation, par le serment, par l'engagement, par la loi et, de l'autre, le pouvoir a une fonction, un rôle, une efficace magiques : le pouvoir éblouit, le pouvoir pétrifie. Jupiter, dieu hautement représentatif du pouvoir, dieu par excellence de la première fonction et du premier ordre dans la tripartition indo-européenne, c'est à la fois le dieu aux liens et le dieu aux foudres. Eh bien, je crois que l'histoire, telle qu'elle fonctionne encore au Moyen Âge, avec ses recherches d'antiquité, ses chroniques au jour le jour, ses recueils d'exemples mis en circulation, c'est encore et toujours cette représentation du pouvoir, qui n'en est pas simplement l'image, mais aussi la procédure de revigoration. L'histoire, c'est le discours du pouvoir, le discours des obligations par lesquelles le pouvoir soumet, c'est aussi le discours de l'éclat par lequel le pouvoir fascine, terrorise, immobilise. Bref, liant et immobilisant, le pouvoir est fondateur et garant de l'ordre ; et l'histoire est précisément le discours par lequel ces deux fonctions qui assurent l'ordre vont être intensifiées et rendues plus efficaces. D'une façon générale, on peut donc dire que l'histoire, jusque tard encore dans notre société, a été une histoire de la souveraineté, une histoire qui se déploie dans la dimension et dans la fonction de la souveraineté. C'est une histoire « jupitérienne ». En ce sens, l'histoire, telle qu'on la pratiquait au Moyen Âge, était encore en continuité directe avec l'histoire des Romains, l'histoire telle que la racontaient les Romains, celle de Tite-Live[3] ou celle des premiers annalistes. Et ceci non seulement dans la forme même du récit, non seulement par le fait que les historiens du Moyen Âge n'ont jamais vu de différences, de discontinuités, de ruptures entre l'histoire romaine et la leur, celle qu'ils racontaient. La continuité entre l'histoire telle qu'on la pratiquait au Moyen Âge et l'histoire telle qu'on la pratiquait dans la société romaine était plus profonde encore, dans la mesure où le récit historique des Romains, comme celui du Moyen Âge, avait une certaine fonction politique, qui était précisément d'être un rituel de renforcement de la souveraineté.

Bien qu'esquissé grossièrement, voilà, je crois, le fond à partir duquel on peut essayer de resituer et de caractériser, dans ce qu'elle peut avoir de spécifique, cette nouvelle forme de discours qui apparaît justement à l'extrême fin du Moyen Âge, à vrai dire même au XVIe et au début du XVIIe siècle. Le discours historique ne va plus être le discours de la souveraineté, même pas de la race, mais [sera] le discours des races, de l'affrontement des races, de la lutte des races à travers les nations et les lois. Dans cette mesure-là, je crois que c'est une histoire absolument antithétique de l'histoire de la

---

[2] M. Foucault se réfère naturellement ici aux travaux de G. Dumézil, en particulier à: *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté,* Paris, Gallimard, 1940; *Mythe et Épopée,* Paris, Gallimard. I: *L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, 1968; II: *Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi*, 1971; III: *Histoires romaines*, 1973.

[3] Tite-Live, *Ab Urbe condita libri* (dont nous restent les livres I-X, XXI-XLV et la moitié de la cinquième décade).

souveraineté telle qu'elle était constituée jusque-là. C'est la première histoire non romaine, anti-romaine que l'Occident ait connue. Pourquoi anti-romaine, et pourquoi contre-histoire, par rapport à ce rituel de souveraineté dont je vous parlais tout à l'heure ? Pour un certain nombre de raisons qui apparaissent, je crois, facilement. D'abord, parce que dans cette histoire des races et de l'affrontement permanent des races sous les lois et à travers elles, apparaît, ou plutôt disparaît, l'identification implicite entre le peuple et son monarque, entre la nation et son souverain, que l'histoire de la souveraineté, des souverainetés, faisait apparaître. Désormais, dans ce nouveau type de discours et de pratique historique, la souveraineté ne va plus lier l'ensemble en une unité qui sera précisément l'unité de la cité, de la nation, de l'État. La souveraineté a une fonction particulière : elle ne lie pas ; elle asservit. Et au postulat que l'histoire des grands contient *a fortiori* l'histoire des petits, au postulat que l'histoire des forts emporte avec elle l'histoire des faibles, on va substituer un principe d'hétérogénéité : l'histoire des uns n'est pas l'histoire des autres. On va découvrir, ou en tout cas affirmer, que l'histoire des Saxons vaincus après la bataille d'Hastings n'est pas celle des Normands qui ont été vainqueurs à cette même bataille. On va apprendre que ce qui est victoire pour les uns, est défaite pour les autres. Ce qui fut la victoire des Francs et de Clovis, il faut le lire aussi, inversement, comme la défaite, la mise en asservissement et l'esclavage des Gallo-Romains. Ce qui est droit, loi ou obligation, si l'on regarde du côté du pouvoir, le nouveau discours le fera apparaître comme abus, comme violence, comme exaction, dès lors que l'on se place de l'autre côté. Après tout, la possession de la terre par les grands féodaux et l'ensemble des redevances qu'ils réclament, vont apparaître, et vont être dénoncés, comme actes de violence, confiscations, pillages, redevances de guerre prélevées violemment sur les populations soumises. Par conséquent, la grande forme de l'obligation générale, dont l'histoire intensifiait la force en chantant la gloire du souverain, se défait, et on voit apparaître au contraire la loi comme une réalité à double face : triomphe des uns, soumission des autres.

En cela l'histoire qui apparaît alors, l'histoire de la lutte des races, est une contre-histoire. Mais je crois qu'elle l'est également d'une autre façon, et plus importante encore. Non seulement, en effet, cette contre-histoire dissocie l'unité de la loi souveraine qui oblige, mais, par-dessus le marché, elle brise la continuité de la gloire. Elle fait apparaître que la lumière – ce fameux éblouissement du pouvoir – n'est pas quelque chose qui pétrifie, solidifie, immobilise le corps social tout entier, et par conséquent le maintient dans l'ordre, mais est, en fait, une lumière qui partage, qui éclaire d'un côté, mais laisse dans l'ombre, ou rejette dans la nuit, une autre partie du corps social. Et précisément l'histoire, la contre-histoire qui naît avec le récit de la lutte des races, va parler du côté de l'ombre, à partir de cette ombre. Elle va être le discours de ceux qui n'ont pas la gloire, ou de ceux qui l'ont perdue et qui se trouvent maintenant, pour un temps peut-être, mais pour longtemps sans doute, dans l'obscurité et dans le silence. Ce qui fait que ce discours – à la différence du chant ininterrompu par lequel le pouvoir se perpétuait, se renforçait en montrant son antiquité et sa généalogie – va être une prise de parole irruptive, un appel : « Nous n'avons pas, derrière nous, de continuité ; nous n'avons pas, derrière nous, la grande et glorieuse généalogie où la loi et le pouvoir se montrent dans leur force et dans leur éclat. Nous sortons de l'ombre, nous n'avions pas de droits et nous n'avions pas de gloire, et c'est précisément pour cela que nous prenons la parole et que nous commençons à dire notre histoire. » Cette prise de parole

apparente ce type de discours non pas tellement à la recherche de la grande jurisprudence ininterrompue d'un pouvoir fondé depuis longtemps, mais à une sorte de rupture prophétique. Ce qui fait également que ce nouveau discours va se rapprocher d'un certain nombre de formes épiques, ou mythiques ou religieuses qui, au lieu de raconter la gloire sans taches et sans éclipses du souverain, s'attachent, au contraire, à dire, à formuler le malheur des ancêtres, les exils et les servitudes. Il va énumérer moins les victoires que les défaites sous lesquelles on se courbe pendant tout le temps où il faut encore attendre la terre promise et l'accomplissement des vieilles promesses qui rétabliront justement et les anciens droits et la gloire perdue.

Avec ce nouveau discours de la guerre des races, on voit se dessiner quelque chose qui, au fond, se rapproche bien plus de l'histoire mythico-religieuse des Juifs que de l'histoire politico-légendaire des Romains. On est beaucoup plus du côté de la Bible que du côté de Tite-Live, beaucoup plus dans une forme hébraïco-biblique que dans une forme de l'annaliste qui raconte, au jour le jour, l'histoire et la gloire ininterrompue du pouvoir. Je crois que, d'une façon générale, il ne faut jamais oublier que la Bible a été, à partir de la seconde moitié du Moyen Âge au moins, la grande forme dans laquelle se sont articulées les objections religieuses, morales, politiques, au pouvoir des rois et au despotisme de l'Église. Cette forme, comme d'ailleurs très souvent la référence même aux textes bibliques, a fonctionné, dans la majeure partie des cas, comme objection, critique, discours d'opposition. Jérusalem, au Moyen Âge, a toujours été objectée à toutes les Babylones ressuscitées ; elle a toujours été objectée contre la Rome éternelle, contre la Rome des Césars, celle qui versait le sang des justes dans les cirques. Jérusalem, c'est l'objection religieuse et politique au Moyen Âge. La Bible a été l'arme de la misère et de l'insurrection, elle a été la parole qui soulève contre la loi et contre la gloire : contre la loi injuste des rois et contre la belle gloire de l'Église. Dans cette mesure, je crois qu'il n'est donc pas étonnant de voir apparaître, à la fin du Moyen Âge, au XVIe siècle, à l'époque de la Réforme et à l'époque aussi de la Révolution anglaise, une forme d'histoire qui est strictement opposée à l'histoire de la souveraineté et des rois – à l'histoire romaine – et de voir cette nouvelle histoire articulée sur la grande forme biblique de la prophétie et de la promesse.

Le discours historique qui apparaît à ce moment-là peut donc être considéré comme une contre-histoire, opposée à l'histoire romaine, pour la raison que voici : c'est que, dans ce nouveau discours historique, la fonction de la mémoire va changer tout à fait de sens. Dans l'histoire de type romain, la mémoire avait essentiellement à assurer le non-oubli – c'est-à-dire le maintien de la loi et la majoration perpétuelle de l'éclat du pouvoir à mesure qu'il dure. Au contraire, la nouvelle histoire qui apparaît va avoir à déterrer quelque chose qui a été caché, et qui a été caché non seulement parce que négligé, mais aussi parce que soigneusement, délibérément, méchamment, travesti et masqué. Au fond, ce que la nouvelle histoire veut montrer, c'est que le pouvoir, les puissants, les rois, les lois, ont caché qu'ils étaient nés dans le hasard et dans l'injustice des batailles. Après tout, Guillaume le Conquérant ne voulait pas, justement, être appelé le Conquérant, car il voulait masquer que les droits qu'il exerçait, ou les violences qu'il exerçait sur l'Angleterre, étaient des droits conquis. Il voulait apparaître comme le successeur dynastique légitime, masquer donc le nom de conquérant, tout comme, après tout, Clovis se promenait avec un parchemin pour faire croire qu'il devait sa royauté à la

reconnaissance d'un César romain et incertain. Ils essaient, ces rois injustes et partiels, de se faire valoir pour tous et au nom de tous ; ils veulent bien que l'on parle de leurs victoires, mais ils ne veulent pas qu'on sache que leurs victoires étaient la défaite des autres, c'était « notre défaite ». Donc, le rôle de l'histoire sera de montrer que les lois trompent, que les rois se masquent, que le pouvoir fait illusion et que les historiens mentent. Ce ne sera donc pas une histoire de la continuité, mais une histoire du déchiffrement, de la détection du secret, du retournement de la ruse, de la réappropriation d'un savoir détourné ou enfoui. Ce sera le déchiffrement d'une vérité scellée.

Enfin, je crois que cette histoire de la lutte des races qui apparaît aux XVIe-XVIIe siècles est une contre-histoire en un autre sens, à la fois plus simple et plus élémentaire, mais plus fort aussi. C'est que, loin d'être un rituel inhérent à l'exercice, au déploiement, au renforcement du pouvoir, elle en est non seulement la critique, mais l'attaque et la revendication. Le pouvoir est injuste non parce qu'il a été déchu de ses plus hauts exemples, mais tout simplement parce qu'il n'est pas à nous. En un sens, on peut dire que cette nouvelle histoire, comme l'ancienne, entreprend bien de dire le droit à travers les péripéties du temps. Mais il ne s'agit pas d'établir la grande, la longue jurisprudence d'un pouvoir qui a toujours conservé ses droits, ni de montrer que le pouvoir est là où il est et qu'il a toujours été là où il est encore. Il s'agit de revendiquer des droits méconnus, c'est-à-dire de déclarer la guerre en déclarant des droits. Le discours historique de type romain pacifie la société, justifie le pouvoir, fonde l'ordre – ou l'ordre des trois ordres – qui constitue le corps social. Au contraire, le discours dont je vous parle, celui qui se déploie à la fin du XVIe siècle, et qu'on peut dire un discours historique de type biblique, déchire la société et ne parle de droit juste que pour déclarer la guerre aux lois.

Je voudrais alors résumer tout ceci en faisant l'espèce de proposition suivante. Ne pourrait-on pas dire que jusqu'à la fin du Moyen Âge, et peut-être au-delà encore, il y a eu une histoire – un discours et une pratique historiques – qui était un des grands rituels discursifs de la souveraineté, d'une souveraineté qui apparaissait et se constituait, à travers lui, comme une souveraineté unitaire, légitime, ininterrompue et éclatante ? À cette histoire, une autre a commencé à s'opposer : une contre-histoire qui est celle de la servitude sombre, de la déchéance, celle de la prophétie et de la promesse, celle aussi du savoir secret à retrouver et à déchiffrer, celle enfin de la déclaration jumelle et simultanée des droits et de la guerre. L'histoire de type romain était, au fond, une histoire profondément inscrite dans le système indo-européen de représentation et de fonctionnement du pouvoir ; elle était liée à coup sûr à l'organisation des trois ordres au sommet desquels se trouvait l'ordre de la souveraineté et, par conséquent, elle est restée forcément liée à un certain domaine d'objets et à un certain type de personnages – à la légende des héros et des rois – parce qu'elle était le discours du double aspect, magique et juridique, de la souveraineté. Cette histoire, de modèle romain et à fonctions indo-européennes, s'est trouvée contrainte par une histoire de type biblique, quasi hébraïque, qui a été, depuis la fin du Moyen Âge, le discours de la révolte et de la prophétie, du savoir et de l'appel au retournement violent de l'ordre des choses. Ce nouveau discours est lié non plus à une organisation ternaire, comme le discours historique des sociétés indo-européennes, mais à une perception et à une répartition binaire de la société et des hommes : d'un côté les uns et de l'autre les autres, les injustes et les justes. les maîtres et

ceux qui leur sont soumis, les riches et les pauvres, les puissants et ceux qui n'ont que leurs bras, les envahisseurs des terres et ceux qui tremblent devant eux, les despotes et le peuple qui gronde, les gens de la loi présente et ceux de la patrie future.

C'est au milieu du Moyen Âge que Pétrarque a posé cette question que je trouve assez étonnante et en tout cas fondamentale. Il disait ceci : « Qu'y a-t-il, donc, dans l'histoire, qui ne soit la louange de Rome ? [4] » Je crois que par cette seule question il caractérisait d'un mot l'histoire telle qu'effectivement elle avait toujours été pratiquée, non seulement dans la société romaine, mais dans cette société médiévale à laquelle lui-même, Pétrarque, appartenait. Quelques siècles après Pétrarque, apparaissait, naissait en Occident une histoire qui précisément comprenait tout autre chose que la louange de Rome, une histoire où il s'agissait, tout au contraire, de démasquer Rome comme une nouvelle Babylone, et où il s'agissait de revendiquer, contre Rome, les droits perdus de Jérusalem. Une tout autre forme d'histoire, une tout autre fonction du discours historique naissaient. On pourrait dire que cette histoire c'est le commencement de la fin de l'historicité indo-européenne, je veux dire d'un certain mode indo-européen de dire et de percevoir l'histoire. À la limite, on pourrait dire que quand naît le grand discours sur l'histoire de la lutte des races, l'Antiquité finit – et par Antiquité je veux dire cette conscience de continuité que l'on avait, encore tard dans le Moyen Âge, avec l'Antiquité. Le Moyen Âge ignorait, bien sûr, qu'il était le Moyen Âge. Mais il ignorait aussi, si on peut le dire, qu'il n'était pas, qu'il n'était plus, l'Antiquité. Rome était encore présente, fonctionnait comme une sorte de présence historique permanente et actuelle à l'intérieur du Moyen Âge. Rome était perçue comme divisée en mille canaux qui traversaient l'Europe, mais tous ces canaux étaient censés remonter à Rome. Il ne faut pas oublier que toutes les histoires politiques, nationales (ou pré-nationales) qui s'écrivaient à ce moment-là, se donnaient toujours comme point de départ un certain mythe troyen. Toutes les nations d'Europe revendiquaient d'être nées de la chute de Troie. Être nées de la chute de Troie voulait dire que toutes les nations, tous les États, toutes les monarchies d'Europe revendiquaient d'être les sœurs de Rome. C'est ainsi que la monarchie française était censée dériver de Francus, la monarchie anglaise d'un certain Brutus. Chacune des grandes dynasties se donnait, dans les fils de Priam, des ancêtres qui assuraient un lien de parenté généalogique avec la Rome antique. Et au XVe siècle encore, un sultan de Constantinople écrivait au doge de Venise : « Mais pourquoi nous ferions-nous la guerre, puisque nous sommes frères ? Les Turcs, on le sait bien, sont nés, sont sortis de l'incendie de Troie et sont descendants aussi de Priam. Les Turcs, disait-il, on le sait bien qu'ils sont les descendants de Turcus, fils de Priam comme Énée et comme Francus. » Rome est donc présente à l'intérieur même de cette conscience historique du Moyen Âge, et il n'y a pas de rupture entre Rome et ces royaumes innombrables que l'on voit apparaître à partir du Ve-VIe siècle.

Or, ce que le discours de la lutte des races va faire apparaître, c'est précisément cette espèce de rupture qui va renvoyer dans un autre monde quelque chose qui va apparaître dès lors comme une antiquité : apparition d'une conscience de rupture qui n'avait pas

---

[4] «Quid est enim aliud omnis historia quam romana laus?» (Pétrarque, *Invectiva contra eum qui maledixit Italiae*, 1373). Signalons que cette phrase de Pétrarque est citée par E. Panofsky dans *Renaissance and Renascenses in Western Art*, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1960 (trad. fr.: *La Renaissance et ses avant-courriers dans l'art d'Occident*, Paris, Flammarion, 1976, p. 26).

été reconnue jusque-là. Surgissent, dans la conscience de l'Europe, des événements qui n'étaient jusque-là que de vagues péripéties qui n'avaient pas, au fond, entamé la grande unité, la grande légitimité, la grande force éclatante de Rome. Apparaissent des événements qui vont [alors] constituer les vrais commencements de l'Europe – commencements de sang, commencements de conquête : ce sont les invasions des Francs, les invasions des Normands. Apparaît quelque chose qui va précisément s'individualiser comme « le Moyen Âge » (et il faut attendre le début du XVIIIe siècle pour que dans la conscience historique soit isolé ce phénomène qui s'appellera la féodalité). Apparaissent de nouveaux personnages, les Francs, les Gaulois, les Celtes ; apparaissent aussi ces autres personnages plus généraux, que sont les gens du nord et les gens du midi ; apparaissent les dominateurs et les soumis, les vainqueurs et les vaincus. Ce sont ceux-là maintenant qui entrent sur le théâtre du discours historique et qui en constituent désormais le référentiel principal. L'Europe se peuple de souvenirs et d'ancêtres dont elle n'avait jusque-là jamais fait la généalogie. Elle se fissure surtout en un partage binaire qu'elle ignorait jusqu'alors. Une tout autre conscience historique à la fois se constitue et se formule à travers ce discours sur la guerre des races et cet appel à sa résurrection. Dans cette mesure-là, on peut identifier l'apparition des discours sur la guerre des races avec toute une autre organisation du temps dans la conscience, dans la pratique et dans la politique même de l'Europe. À partir de là, je voudrais faire un certain nombre de remarques.

Premièrement, je voudrais insister sur le fait que ce discours de la lutte des races, il serait erroné de considérer qu'il appartient, de plein droit et totalement, aux opprimés ; qu'il a été, au moins en son origine, essentiellement le discours des asservis, le discours du peuple, une histoire revendiquée et parlée par le peuple. En fait, il faut bien voir tout de suite que c'est un discours qui a été doté d'un grand pouvoir de circulation, d'une grande aptitude à la métamorphose, d'une sorte de polyvalence stratégique. Il est vrai qu'on le voit, d'abord peut-être, s'esquisser dans des thèmes eschatologiques ou dans des mythes qui ont accompagné des mouvements populaires dans la seconde moitié du Moyen Âge. Mais il faut remarquer qu'on le retrouve très vite – tout de suite – dans la forme de l'érudition historique, du roman populaire ou des spéculations cosmo-biologiques. Il a été longtemps un discours des oppositions, des différents groupes d'opposition ; il a été, circulant très vite de l'un à l'autre, un instrument de critique et de lutte contre une forme de pouvoir, partagé toutefois entre les différents ennemis ou les différentes formes d'opposition à ce pouvoir. On le voit en effet servir, sous ses différentes formes, à la pensée radicale anglaise au moment de la révolution du XVIIe siècle, mais quelques années après, à peine transformé, on le voit servir à la réaction aristocratique française contre le pouvoir de Louis XIV. Au début du XIXe siècle, il a été lié, à coup sûr, au projet post-révolutionnaire d'écrire enfin une histoire dont le sujet vrai serait le peuple[5]. Mais, quelques années après, vous le voyez servir à la disqualification des sous-races colonisées. Donc mobilité, polyvalence de ce discours : son origine, à la fin du Moyen Âge, ne l'a pas suffisamment marqué pour qu'il ne fonctionne politiquement que dans un sens.

Deuxième remarque : dans ce discours où il est question de la guerre des races, et où le terme de « race » apparaît assez tôt, il est bien entendu que ce mot même « race »

---

[5] De Mignet à Michelet, en passant par les auteurs que M. Foucault examinera dans les cours suivants.

n'est pas épinglé à un sens biologique stable. Cependant, ce mot n'est pas absolument flottant. Il désigne, finalement, un certain clivage historico-politique, large sans doute, mais relativement fixe. On dira, et dans ce discours on dit, qu'il y a deux races lorsqu'on fait l'histoire de deux groupes qui n'ont pas la même origine locale ; deux groupes qui n'ont pas, du moins à l'origine, la même langue et souvent pas la même religion ; deux groupes qui n'ont formé une unité et un ensemble politique qu'au prix de guerres, d'invasions, de conquêtes, de batailles, de victoires et de défaites, bref de violences ; un lien qui n'est établi qu'à travers la violence de la guerre. Enfin, on dira qu'il y a deux races lorsqu'il y a deux groupes qui, malgré leur cohabitation, ne se sont pas mélangés à cause de différences, de dissymétries, de barrages qui sont dus aux privilèges, aux coutumes et aux droits, à la répartition des fortunes et au mode d'exercice du pouvoir.

Troisième remarque : on peut donc reconnaître deux grandes morphologies, deux grands foyers principaux, deux fonctions politiques du discours historique. D'un côté l'histoire romaine de la souveraineté, de l'autre l'histoire biblique de la servitude et des exils. Je ne crois pas que la différence entre ces deux histoires soit exactement la différence entre un discours officiel et, disons, un discours rustique*, un discours si conditionné par les impératifs politiques qu'il n'était pas capable de produire un savoir. En fait, cette histoire, qui se donnait pour tâche le déchiffrement des secrets et la démystification du pouvoir, a produit au moins autant de savoir que celle qui essayait de reconstituer la grande jurisprudence ininterrompue du pouvoir. Je crois même qu'on pourrait dire que les grands déblocages, les moments féconds dans la constitution du savoir historique en Europe, on peut les situer, à peu près, au moment d'une sorte d'interférence, de choc, entre l'histoire de la souveraineté et l'histoire de la guerre des races : par exemple, au début du XVIIe siècle en Angleterre, lorsque le discours qui racontait les invasions et la grande injustice des Normands contre les Saxons est venu interférer avec tout un travail historique que les juristes monarchistes étaient en train d'entreprendre pour raconter l'histoire ininterrompue du pouvoir des rois d'Angleterre. C'est le croisement de ces deux pratiques historiques qui a amené l'explosion de tout un champ de savoir. De la même façon, lorsque, à la fin du XVIIe et au début du XVIIIe siècle, la noblesse française a commencé à faire sa généalogie non pas dans la forme de la continuité mais, au contraire, dans la forme de privilèges qu'elle aurait eus autrefois, puis qu'elle aurait perdus et qu'il s'agirait de récupérer, toutes les recherches historiques qui se sont faites sur cet axe sont venues interférer avec l'historiographie de la monarchie française telle que Louis XIV l'avait constituée, l'avait fait constituer ; de là encore une formidable extension du savoir historique. De même, au début du XIXe siècle, autre moment fécond : lorsque le discours sur l'histoire du peuple, de sa servitude et de ses asservissements, l'histoire des Gaulois et des Francs, des paysans et du tiers état, est venu interférer avec l'histoire juridique des régimes. Donc, interférences perpétuelles et production de champs et de contenus de savoir, à partir de ce choc entre l'histoire de la souveraineté et l'histoire de la lutte des races.

Dernière remarque : à travers, ou malgré, toutes ces interférences, c'est évidemment du côté de l'histoire, j'allais dire biblique, en tout cas du côté de l'histoire-revendication, de l'histoire-insurrection, que s'est placé le discours révolutionnaire – celui de l'Angleterre du XVIIe siècle et celui de la France, et de l'Europe, au XIXe siècle. Cette idée

* Manuscrit. à la place de «officiel» et «rustique»: «savant» et «naïf».

de la révolution, qui traverse tout le fonctionnement politique et toute l'histoire de l'Occident depuis plus de deux siècles et qui est d'ailleurs, dans son origine et dans son contenu, finalement fort énigmatique, je crois qu'on ne peut pas la dissocier de l'apparition et de l'existence de cette pratique d'une contre-histoire. Après tout, que signifieraient, que pourraient être, l'idée et le projet révolutionnaires sans, d'abord, ce déchiffrement des dissymétries, des déséquilibres, des injustices et des violences qui fonctionnent malgré l'ordre des lois, sous l'ordre des lois, à travers et grâce à l'ordre des lois ? Que seraient l'idée, la pratique, le projet révolutionnaires, sans la volonté de remettre au jour une guerre réelle, qui s'est déroulée et continue à se dérouler, mais que précisément l'ordre silencieux du pouvoir a pour fonction et pour intérêt d'étouffer et de masquer ? Que seraient la pratique, le projet et le discours révolutionnaires, sans la volonté de réactiver cette guerre à travers un savoir historique précis, et sans l'utilisation de ce savoir comme instrument dans cette guerre et comme élément tactique à l'intérieur de la guerre réelle que l'on mène ? Que voudraient dire le projet et le discours révolutionnaires, sans la visée d'un certain retournement final du rapport des forces et le déplacement définitif dans l'exercice du pouvoir ?

Déchiffrement des dissymétries, remise au jour de la guerre, réactivation de la guerre : ce n'est pas le tout du discours révolutionnaire qui n'a pas cessé de travailler l'Europe depuis au moins la fin du XVIIIe siècle, mais c'en est tout de même une trame importante, celle précisément qui avait été formée, définie, mise en place et organisée dans cette grande contre-histoire qui racontait, depuis la fin du Moyen Âge, la lutte des races. Il ne faut pas oublier, après tout, que Marx, à la fin de sa vie, en 1882, écrivait à Engels en lui disant : « Mais, notre lutte des classes, tu sais très bien où nous l'avons trouvée : nous l'avons trouvée chez les historiens français quand ils racontaient la lutte des races[6]. » L'histoire du projet et de la pratique révolutionnaires n'est pas, je crois, dissociable de cette contre-histoire qui a rompu avec la forme indo-européenne de pratiques historiques liées à l'exercice de la souveraineté ; elle n'est pas dissociable de l'apparition de cette contre-histoire qui est l'histoire des races et du rôle que leurs affrontements ont eu dans l'Occident. On pourrait dire, d'un mot, qu'on a quitté, qu'on a commencé à quitter, à la fin du Moyen Âge, au XVIe et au XVIIe siècle, une société dont la conscience historique était encore de type romain, c'est-à-dire encore centrée sur les rituels de la souveraineté et sur ses mythes, et puis qu'on est entré dans une société de type, disons, moderne (puisqu'on n'a pas d'autres mots, et que le mot moderne est évidemment vide de sens) – société dont la conscience historique n'est pas centrée sur la

---

[6] Il devrait s'agir, en réalité, de la lettre de K. Marx à J. Weydemeyer du 5 mars 1852, où Marx écrit notamment: «Enfin, si j'étais toi, je ferais remarquer à MM. les démocrates en général qu'ils feraient mieux de se familiariser eux-mêmes avec la littérature bourgeoise avant de se permettre d'aboyer contre ce qui en est le contraire. Ces messieurs devraient par exemple étudier les ouvrages historiques de Thierry, Guizot. John Wade, etc. et acquérir quelques lumières sur l'histoire des classes dans le passé'» (*Karl Marx - Friedrich Engels Gesamtausgabe, Dritte Abteilung, Briefwechsel*, Berlin, Diez, Bd. 5, 1987, p. 75; trad. fr.: K. Marx & E Engels, *Correspondance*, Paris, Éditions Sociales, 1959, t. III, p. 79). Cf. aussi la lettre de Marx à Engels du 27 juillet 1854, où Thierry est défini comme « `le père de la lutte des classes' dans l'historiographie française» (*Gesamtausgabe*, Bd. 7. 1989, p. 129-132, citation p. 130: trad. fr. in Correspondance, t. IV, 1975, p. 148-152). Dans le manuscrit M. Foucault écrit : «En 1882 encore Marx disait à Engels: l'histoire du projet et de la pratique révolutionnaires n'est pas dissociable de cette contre-histoire des races et du rôle qu'elle a eu en Occident dans les luttes politiques» (cité manifestement de mémoire).

souveraineté et le problème de sa fondation, mais sur la révolution, ses promesses et ses prophéties d'affranchissements futurs.

On comprend alors, à partir de là, je crois, comment et pourquoi le discours a pu devenir, au milieu du XIXe siècle, un nouvel enjeu. En effet, au moment où ce discours [...] était en train de se déplacer, ou de se traduire, ou de se convertir en un discours révolutionnaire, où la notion de lutte des races allait être remplacée par celle de lutte des classes – et encore, quand je dis « milieu du XIXe siècle », c'est trop tard, c'était la première moitié du XIXe siècle, puisque cette transformation de la lutte des races en lutte des classes a été opérée par [Thiers] [7] – au moment donc où se fait cette conversion, il était normal que, d'un autre côté, l'on essaie de recoder en termes non pas de lutte des classes, mais de lutte des races – des races au sens biologique et médical du terme – cette vieille contre-histoire. Et c'est ainsi qu'au moment où se forme une contre-histoire de type révolutionnaire, va se former une autre contre-histoire, mais qui sera contre-histoire dans la mesure où elle écrasera, dans une perspective biologico-médicale, la dimension historique qui était présente dans ce discours. C'est ainsi que vous voyez apparaître quelque chose qui va être justement le racisme. Reprenant, reconvertissant, mais en les détournant, la forme, la visée et la fonction même du discours sur la lutte des races, ce racisme se caractérisera par le fait que le thème de la guerre historique – avec ses batailles, ses invasions, ses pillages, ses victoires et ses défaites – sera remplacé par le thème biologique, post-évolutionniste, de la lutte pour la vie. Non plus bataille au sens guerrier, mais lutte au sens biologique : différenciation des espèces, sélection du plus fort, maintien des races les mieux adaptées, etc. De même, le thème de la société binaire, partagée entre deux races, deux groupes étrangers par la langue, le droit, etc., va être remplacé par celui d'une société qui sera, au contraire, biologiquement moniste. Elle aura simplement ceci, qu'elle sera menacée par un certain nombre d'éléments hétérogènes, mais qui ne lui sont pas essentiels, qui ne partagent pas le corps social, le corps vivant de la société, en deux parties, mais qui sont en quelque sorte accidentels. Ce sera l'idée d'étrangers qui se sont infiltrés, ce sera le thème des déviants qui sont les sous-produits de cette société. Enfin, le thème de l'État qui était nécessairement injuste dans la contre-histoire des races, va se transformer en thème inverse : l'État n'est pas l'instrument d'une race contre une autre, mais est, et doit être, le protecteur de l'intégrité, de la supériorité et de la pureté de la race. L'idée de la pureté de la race, avec tout ce qu'elle comporte à la fois de moniste, d'étatique et de biologique, c'est cela qui va se substituer à l'idée de la lutte des races.

Lorsque le thème de la pureté de la race se substitue à celui de la lutte des races, je crois que le racisme est né, ou que la conversion de la contre-histoire en un racisme biologique est en train de s'opérer. Le racisme n'est donc pas lié par accident au discours et à la politique anti-révolutionnaires de l'Occident ; ce n'est pas simplement un édifice idéologique additionnel qui serait apparu à un moment donné, dans une espèce de grand projet anti-révolutionnaire. Au moment où le discours de la lutte des races s'est transformé en discours révolutionnaire, le racisme a été la pensée, le projet, le prophétisme révolutionnaires retournés dans un autre sens, à partir de cette même racine qui était le discours de la lutte des races. Le racisme c'est, littéralement, le

[7] Cf. surtout A. Thiers, *Histoire de la Révolution française*, Paris, 1823-1827, 10 vol., et *Histoire du Consulat et de l'Empire*, Paris, 1845-1862, 20 vol.

discours révolutionnaire, mais à l'envers. Ou, encore, on pourrait dire ceci : si le discours des races, des races en lutte, a bien été l'arme utilisée contre le discours historico-politique de la souveraineté romaine, le discours de la race (la race au singulier) a été une manière de retourner cette arme, d'en utiliser le tranchant au profit de la souveraineté conservée de l'État, d'une souveraineté dont l'éclat et la vigueur ne sont pas maintenant assurés par des rituels magico-juridiques, mais par des techniques médico-normalisatrices. Au prix d'un transfert qui a été celui de la loi à la norme, du juridique au biologique ; au prix d'un passage qui a été celui du pluriel des races au singulier de la race ; au prix d'une transformation qui a fait du projet d'affranchissement le souci de la pureté, la souveraineté de l'État a investi, repris en compte, réutilisé dans sa stratégie propre le discours de la lutte des races. La souveraineté de l'État en a fait ainsi l'impératif de la protection de la race, comme une alternative et un barrage à l'appel révolutionnaire, qui dérivait, lui-même, de ce vieux discours des luttes, des déchiffrements, des revendications et des promesses.

Enfin, je voudrais à cela ajouter encore une chose. Ce racisme, ainsi constitué comme la transformation, alternative au discours révolutionnaire, du vieux discours de la lutte des races, a subi encore au XXe siècle deux transformations. Apparition donc, à la fin du XIXe siècle, de ce qu'on pourrait appeler un racisme d'État : racisme biologique et centralisé. Et c'est ce thème qui a été, sinon profondément modifié, du moins transformé et utilisé dans les stratégies spécifiques au XXe siècle. On peut en repérer essentiellement deux. D'une part, la transformation nazie, qui reprend le thème, mis en place à la fin du XIXe siècle, d'un racisme d'État chargé de protéger biologiquement la race. Mais ce thème est repris, converti, en quelque sorte sur le mode régressif, de manière à le réimplanter, et à le faire fonctionner, à l'intérieur d'un discours prophétique, qui était celui, justement, dans lequel était apparu, autrefois, le thème de la lutte des races. C'est ainsi que le nazisme va réutiliser toute une mythologie populaire, et quasi médiévale, pour faire fonctionner le racisme d'État dans un paysage idéologico-mythique qui se rapproche de celui des luttes populaires qui avaient pu, à un moment donné, supporter et permettre de formuler le thème de la lutte des races. Et c'est ainsi que le racisme d'État, à l'époque nazie, va être accompagné de tout un tas d'éléments et de connotations comme ceux, par exemple, de la lutte de la race germanique asservie, pendant un temps, par ces vainqueurs provisoires qu'ont toujours été, pour l'Allemagne, les puissances européennes, les Slaves, le traité de Versailles, etc. Il s'est accompagné aussi du thème du retour du héros, des héros (le réveil de Frédéric, et de tous ceux qui ont été les guides et les Führer de la nation) ; du thème de la reprise d'une guerre ancestrale ; de celui de l'avènement d'un Reich nouveau qui est l'empire des derniers jours, qui doit assurer le triomphe millénaire de la race, mais qui est aussi, d'une façon nécessaire, l'imminence de l'apocalypse et du dernier jour. Reconversion donc, ou réimplantation, réinscription nazie du racisme d'État dans la légende des races en guerre.

En face de cette transformation nazie, vous avez la transformation de type soviétique, qui consiste à faire, en quelque sorte, l'inverse : non pas une transformation dramatique et théâtrale, mais une transformation subreptice, sans dramaturgie légendaire, mais diffusément « scientiste ». Elle consiste à reprendre et à rabattre le discours révolutionnaire des luttes sociales – celui justement qui était issu, par beaucoup de ces

éléments, du vieux discours de la lutte des races – sur la gestion d'une police qui assure l'hygiène silencieuse d'une société ordonnée. Ce que le discours révolutionnaire désignait comme l'ennemi de classe, va devenir, dans le racisme d'État soviétique, une sorte de danger biologique. L'ennemi de classe, qu'est-ce maintenant ? Eh bien, c'est le malade, c'est le déviant, c'est le fou. Par conséquent, l'arme qui devait autrefois lutter contre l'ennemi de classe (arme qui était celle de la guerre, ou éventuellement celle de la dialectique et de la conviction) ne peut plus être maintenant qu'une police médicale qui élimine, comme un ennemi de race, l'ennemi de classe. On a donc, d'un côté, la réinscription nazie du racisme d'État dans la vieille légende des races en guerre et, de l'autre, la réinscription soviétique de la lutte des classes dans les mécanismes muets d'un racisme d'État. Et c'est ainsi que le chant rauque des races qui s'affrontent à travers les mensonges des lois et des rois, ce chant qui, après tout, a porté la forme première du discours révolutionnaire, est devenu la prose administrative d'un État qui se protège au nom d'un patrimoine social à garder pur.

Donc, gloire et infamie du discours des races en lutte. Ce que j'ai voulu vous montrer, c'est ce discours qui nous a détachés à coup sûr d'une conscience historico-juridique centrée sur la souveraineté et qui nous a fait entrer dans une forme d'histoire, dans une forme de temps à la fois rêvé et su, rêvé et connu, où la question du pouvoir ne peut plus être dissociée de celle des servitudes, des libérations et des affranchissements. Pétrarque se demandait : « Qu'y a-t-il donc dans l'histoire qui ne soit la louange de Rome ? » Eh bien nous – et c'est ceci qui caractérise sans doute notre conscience historique et qui est lié à l'apparition de cette contre-histoire –, nous nous demandons : « Qu'y a-t-il donc dans l'histoire qui ne soit l'appel ou la peur de la révolution ? » Et nous ajoutons simplement cette question : « Et si Rome, à nouveau, conquérait la révolution ? »

Alors, après ces cavalcades, j'essaierai, à partir de la prochaine fois, de reprendre un peu cette histoire du discours des races dans certains de ses points, au XVIIe siècle, au début du XIXe et au XXe siècle.

COURS DU 4 FÉVRIER 1976

Réponse sur l'antisémitisme. – Guerre et souveraineté chez Hobbes. – Le discours de la conquête en Angleterre, chez les royalistes, les parlementaristes et les Niveleurs. – Le schéma binaire et l'historicisme politique. – Ce que Hobbes voulait éliminer.

Depuis une semaine ou deux, on m'a [fait part d'] un certain nombre de questions et d'objections, orales ou écrites. J'aimerais bien discuter avec vous, mais c'est difficile dans cet espace et ce climat. De toute façon, après le cours, vous pouvez venir me voir dans mon bureau si vous avez des questions à me poser. Mais il y en a une à laquelle je voudrais tout de même un tout petit peu répondre, d'abord parce qu'elle m'a été posée plusieurs fois, ensuite parce que j'avais cru pouvoir y répondre par avance et il faut croire que les explications n'étaient pas suffisamment claires. On m'a dit : « Qu'est-ce que ça signifie de faire démarrer le racisme au XVIe ou au XVIIe siècle, de ne rattacher le racisme qu'aux problèmes de la souveraineté et de l'État, alors qu'on sait bien, après tout, que le racisme religieux (le racisme antisémite en particulier) existait depuis le Moyen Âge ? » Je voudrais alors revenir sur ce que je n'ai donc pas expliqué suffisamment et clairement.

Il ne s'agit pas pour moi, ici, de faire pour l'instant une histoire du racisme au sens général et traditionnel du terme. Je ne veux pas faire l'histoire de ce qu'a pu être, en Occident, la conscience d'appartenir à une race, ni l'histoire des rites et mécanismes par lesquels on a tenté d'exclure, disqualifier, détruire physiquement une race. Le problème que j'ai voulu poser est autre, et ne concerne pas le racisme ni, en première instance, le problème des races. Il s'agissait – et il s'agit toujours pour moi – d'essayer de voir comment est apparue, en Occident, une certaine analyse (critique, historique et politique) de l'État, de ses institutions et de ses mécanismes de pouvoir. Cette analyse se fait en termes binaires : le corps social n'est pas composé d'une pyramide d'ordres ou d'une hiérarchie, ne constitue pas un organisme cohérent et unitaire, mais est composé de deux ensembles, non seulement parfaitement distincts, mais opposés. Et ce rapport d'opposition qui existe entre ces deux ensembles qui constituent le corps social et qui travaillent l'État est, en fait, un rapport de guerre, de guerre permanente, l'État n'étant autre chose que la manière même dont cette guerre continue à se mener, sous des formes apparemment pacifiques, entre les deux ensembles en question. À partir de là, je voudrais montrer comment une analyse de ce type s'articule, évidemment, à la fois sur un espoir, un impératif et une politique de révolte ou de révolution. C'est cela le fond de mon problème, ce n'est pas le racisme.

Ce qui me paraît historiquement assez justifié, c'est que cette forme d'analyse politique des rapports de pouvoir (comme rapports de guerre entre deux races à

l'intérieur d'une société) n'interfère pas, du moins en première instance, avec le problème religieux. Cette analyse, vous la trouvez effectivement formulée, en train de se formuler, à la fin du XVIe et au début du XVIIe siècle. Autrement dit, le partage, la perception de la guerre des races anticipe sur les notions de lutte sociale ou de lutte de classe, mais elle ne s'identifie pas du tout à un racisme de type, si vous voulez, religieux. Je n'ai pas parlé de l'antisémitisme, c'est vrai. Je voulais un peu le faire la dernière fois, lorsque j'ai fait une sorte de survol de ce thème de la lutte des races, mais je n'en ai pas eu le temps. Je crois que ce qu'on peut dire – mais j'y reviendrai plus tard – c'est ceci : l'antisémitisme, en effet, comme attitude religieuse et raciale, n'est pas intervenu d'une façon suffisamment directe pour qu'on puisse le prendre en compte dans l'histoire que je vais vous faire, avant le XIXe siècle. Le vieil antisémitisme de type religieux a été réutilisé dans un racisme d'État seulement au XIXe siècle, à partir du moment où s'est constitué un racisme d'État, au moment où il a été question pour l'État d'apparaître, de fonctionner et de se donner pour ce qui assure l'intégrité et la pureté de la race, contre la race ou les races qui l'infiltrent, introduisent dans son corps des éléments nocifs et qu'il faut par conséquent chasser pour des raisons qui sont à la fois d'ordre politique et biologique. C'est à ce moment-là que l'antisémitisme s'est développé, reprenant, utilisant, puisant dans la vieille force de l'antisémitisme, toute une énergie et toute une mythologie qui n'avaient pas été, jusque là, utilisées dans l'analyse politique de la guerre interne, de la guerre sociale. À ce moment-là, les Juifs sont apparus – et ont été décrits – à la fois comme la race présente au milieu de toutes les races, et dont le caractère biologiquement dangereux appelle, de la part de l'État, un certain nombre de mécanismes de refus et d'exclusion. C'est donc la réutilisation, dans le racisme d'État, d'un antisémitisme qui avait, je crois, d'autres raisons, qui a provoqué les phénomènes du XIXe siècle, qui finissent par faire superposer les vieux mécanismes de l'antisémitisme à cette analyse critique et politique de la lutte des races à l'intérieur d'une société. Voilà pourquoi je n'ai posé ni le problème du racisme religieux ni le problème de l'antisémitisme au Moyen Âge. J'essaierai d'en parler, en revanche, lorsque j'aborderai le XIXe siècle. Encore une fois je suis prêt à répondre à des questions plus précises.

Aujourd'hui, je voudrais essayer de voir comment la guerre a commencé à apparaître comme analyseur des rapports de pouvoir, à la fin du XVIe et au début du XVIIe siècle. Il y a, bien entendu, un nom qu'on rencontre aussitôt : c'est celui de Hobbes, qui apparaît bien, au premier regard, comme celui qui a placé le rapport de guerre au fondement et au principe des relations de pouvoir. Au fond de l'ordre, derrière la paix, au-dessous de la loi, à la naissance du grand automate qui constitue l'État, le souverain, le Léviathan, il n'y a pas seulement pour Hobbes la guerre, mais la guerre la plus générale de toutes les guerres, celle qui se déploie dans tous les instants et dans toutes les dimensions : « la guerre de tous contre tous[1] ». Et cette guerre de tous contre tous, Hobbes ne la place pas simplement à la naissance de l'État – au matin réel et fictif du Léviathan – mais il la suit,

---

[1] «Hors des États civils, il y a toujours une guerre de chacun contre chacun.» «Il apparaît clairement par là qu'aussi longtemps que les hommes vivent sans un pouvoir commun qui les tienne tous en respect, ils sont dans cette condition qui se nomme la guerre, et cette guerre est guerre de chacun contre chacun» (Th. Hobbes, *Leviathan*, *op. cit.*, première partie. chap. XIII, p. 62; trad. fr. citée, p. 124). Sur le «bellum omnitem contra omnes», cf. aussi *Elementorum philosophiae sectio tertia de cive*, Paris, 1642, I, I, XIII (trad. fr.: *Le Citoyen, ou les Fondements de la politique*, Paris. Flammarion, 1982).

il la voit menacer et sourdre, après même la constitution de l'État, dans ses interstices, aux limites et aux frontières de l'État. Vous vous souvenez des trois exemples de guerre permanente qu'il cite. Premièrement, il dit ceci : même lorsque, dans un État civilisé, un voyageur quitte son domicile, il n'oublie jamais de fermer avec soin la serrure de la porte, car il sait bien qu'il y a une guerre permanente qui se mène entre les voleurs et les volés[2]. Autre exemple qu'il cite : dans les forêts d'Amérique, on trouve encore des peuplades dont le régime est celui de la guerre de tous contre tous[3]. Et de toute façon, dans nos États d'Europe, quels sont donc les rapports entre un État et un autre, sinon ceux de deux hommes qui sont debout l'un en face de l'autre, l'épée tirée et les yeux braqués l'un sur l'autre ? [4] De toute façon, donc, après même la constitution de l'État, la guerre menace, la guerre est là. D'où ce problème : premièrement, qu'est-ce que cette guerre, préalable à l'État et que l'État est destiné, en principe, à faire cesser, cette guerre que l'État repousse dans sa préhistoire, dans la sauvagerie, à ses frontières mystérieuses, et qui pourtant est là'? Deuxièmement, comment cette guerre engendre-t-elle l'État'? Quel est l'effet, sur la constitution de l'État, de ce fait que c'est la guerre qui l'a engendré ? Quel est le stigmate de la guerre sur le corps de l'État, une fois qu'il est constitué ? Voilà les deux questions que je voudrais un petit peu [considérer].

Quelle est donc cette guerre, la guerre que Hobbes décrit avant même et au principe de la constitution de l'État ? Est-ce la guerre des forts contre les faibles, des violents contre les timides, des courageux contre les lâches, des grands contre les petits, des sauvages arrogants contre les bergers timides ? Est-ce une guerre qui est articulée sur des différences naturelles immédiates ? Vous savez que ce n'est pas du tout le cas chez Hobbes. La guerre primitive, la guerre de tous contre tous, c'est une guerre d'égalité, née de l'égalité et se déroulant dans l'élément de cette égalité. La guerre, c'est l'effet immédiat d'une non-différence ou, en tout cas, de différences insuffisantes. En fait, dit Hobbes, s'il y avait eu de grandes différences, si effectivement entre les hommes il y avait des écarts qui se voient et se manifestent, qui sont très clairement irréversibles, il est bien évident que la guerre se trouverait par là même bloquée immédiatement. S'il y avait des différences naturelles marquées, visibles, massives, de deux choses l'une : ou bien il y aurait effectivement affrontement entre le fort et le faible – mais cet affrontement et cette guerre réelle se solderaient aussitôt par la victoire du fort sur le faible, victoire qui serait définitive à cause même de la force du fort ; ou bien il n'y aurait pas affrontement réel, ce qui veut dire, tout simplement, que le faible, sachant, percevant, constatant sa propre faiblesse, renoncerait avant même l'affrontement. De sorte que – dit Hobbes – s'il y avait des différences naturelles marquées, il n'y aurait pas de guerre ; car, ou bien le rapport de force serait fixé d'entrée de jeu par une guerre initiale qui exclurait qu'elle continue, ou bien, au contraire, ce rapport de force resterait virtuel par la timidité même des faibles. Donc, s'il y avait différence, il n'y aurait pas de guerre. La différence pacifie[5]. En revanche, dans l'état de non-différence, de différence insuffisante – dans cet état où on peut dire qu'il y a des différences, mais rampantes, fuyantes, minuscules, instables,

---

[2] Th. Hobbes, *Leviathan, loc. cit.*

[3] *Ibid.*, p. 63 (trad. fr. citée, p. 124).

[4] *Ibid.*, loc. cit.

[5] *Ibid.*, p. 60-62 (trad. fr. citée, p. 123-124).

sans ordre et sans distinction ; dans cette anarchie des petites différences qui caractérise l'état de nature, qu'est-ce qui se passe ? Même celui qui est un petit peu plus faible que les autres, qu'un autre, il est tout de même suffisamment proche du plus fort pour se percevoir assez fort pour n'avoir pas à céder. Donc, le faible ne renonce jamais. Quant au fort, qui est simplement un tout petit peu plus fort que les autres, il n'est jamais assez fort pour n'être pas inquiet et, par conséquent, pour n'avoir pas à se tenir sur ses gardes. L'indifférenciation naturelle crée donc des incertitudes, des risques, des hasards et, par conséquent, la volonté, de part et d'autre, de s'affronter ; c'est l'aléatoire dans le rapport primitif des forces qui crée cet état de guerre.

Mais cet état de guerre, qu'est-il exactement ? Même le faible sait – ou croit en tout cas – qu'il n'est pas loin d'être aussi fort que son voisin. Donc, il ne va pas renoncer à la guerre. Mais le plus fort – enfin, celui qui est un petit peu plus fort que les autres – sait que, malgré tout, il peut être plus faible que l'autre, surtout si l'autre utilise la ruse, la surprise, l'alliance, etc. Donc, l'un ne va pas renoncer à la guerre, mais l'autre – le plus fort – va chercher, malgré tout, à l'éviter. Or, celui qui veut éviter la guerre ne pourra l'éviter qu'à une condition : c'est qu'il montre qu'il est prêt à faire la guerre et qu'il n'est pas prêt à y renoncer. Et il montrera qu'il n'est pas prêt à renoncer à la guerre, en faisant quoi ? Eh bien, [en agissant] de telle manière que l'autre, qui est sur le point de faire la guerre, va être pris de doutes sur sa propre force, et par conséquent y renoncera, et il y renoncera, cet autre, simplement dans la mesure où il sait que le premier, lui, n'est pas prêt à y renoncer. Bref, dans le type de relations qui s'enclenchent à partir de ces différences rampantes et de ces affrontements aléatoires dont l'issue n'est pas connue, ce rapport de force, il est fait de quoi ? Il est fait du jeu entre trois séries d'éléments. Premièrement, des représentations calculées : je me représente la force de l'autre, je me représente que l'autre se représente ma force, etc. Deuxièmement, des manifestations emphatiques et marquées de volonté : on fait apparaître qu'on veut la guerre, on montre qu'on ne renonce pas à la guerre. Troisièmement, enfin, on utilise des tactiques d'intimidation entrecroisées : je redoute tellement de faire la guerre que je ne serai tranquille que si tu redoutes la guerre au moins autant que moi – et même, dans la mesure du possible, un peu plus. Ce qui veut dire, au total, que cet état que Hobbes décrit n'est pas du tout un état naturel et brutal, dans lequel les forces viendraient s'affronter directement : on n'est pas dans l'ordre des rapports directs des forces réelles. Ce qui se rencontre, ce qui s'affronte, ce qui s'entrecroise, dans l'état de guerre primitive de Hobbes, ce ne sont pas des armes, ce ne sont pas des poings, ce ne sont pas des forces sauvages et déchaînées. Il n'y a pas de batailles dans la guerre primitive de Hobbes, il n'y a pas de sang, il n'y a pas de cadavres. Il y a des représentations, des manifestations, des signes, des expressions emphatiques, rusées, mensongères ; il y a des leurres, des volontés qui sont travesties en leur contraire, des inquiétudes qui sont camouflées en certitudes. On est sur le théâtre des représentations échangées, on est dans un rapport de peur qui est un rapport temporellement indéfini, on n'est pas réellement dans la guerre. Ceci veut dire, finalement, que l'état de sauvagerie bestiale, où les individus vivants se dévoreraient les uns les autres, ne peut en aucun cas apparaître comme la caractérisation première de l'état de guerre selon Hobbes. Ce qui caractérise l'état de guerre, c'est une sorte de diplomatie infinie de rivalités qui sont naturellement égalitaires. On n'est pas dans « la guerre » ; on est dans ce que Hobbes appelle, précisément, « l'état de guerre ». Il y a un texte où il dit : « La guerre ne consiste pas

seulement dans la bataille et dans des combats effectifs ; mais dans un espace de temps – c'est l'état de guerre – où la volonté de s'affronter en des batailles est suffisamment avérée[6]. » L'espace de temps désigne, donc, l'état et non pas la bataille, où ce qui est en jeu, ce ne sont pas les forces elles-mêmes mais la volonté, une volonté qui est suffisamment avérée, c'est-à-dire [dotée d'] un système de représentations et de manifestations qui est opérant dans ce champ de la diplomatie primaire.

Donc, on voit bien pourquoi et comment cet état – qui n'est pas la bataille, l'affrontement direct des forces, mais un certain état des jeux de représentations les unes contre les autres – n'est pas un stade que l'homme abandonnerait définitivement le jour où l'État naîtrait ; il s'agit en fait d'une sorte de fonds permanent qui ne peut pas ne pas fonctionner, avec ses ruses élaborées, avec ses calculs mêlés, dès que quelque chose ne donne pas la sécurité, ne fixe pas la différence et ne place pas la force, enfin, d'un certain côté. Donc il n'y a pas de guerre au départ, chez Hobbes.

Mais comment cet état, qui n'est pas la guerre, mais les jeux des représentations par lesquels, justement, on ne fait pas la guerre, va-t-il engendrer l'État – avec une majuscule –, le Léviathan, la souveraineté ? À cette seconde question, Hobbes répond en distinguant deux catégories de souveraineté : la souveraineté d'institution et la souveraineté d'acquisition[7]. De la souveraineté d'institution on parle beaucoup, et c'est en général à celle-là qu'on réduit, qu'on ramène l'analyse de Hobbes. En fait, les choses sont plus compliquées. Vous avez une république d'institution et une république d'acquisition et, à l'intérieur même de celle-ci, deux formes de souveraineté, de sorte qu'au total : les États d'institution, les États d'acquisition, et trois types, trois formes de souveraineté viennent, en quelque sorte, travailler ces formes de pouvoir. Prenons, premièrement, les républiques d'institution, celles qui sont les plus connues ; je passe rapidement. Qu'est-ce qui se [produit] dans l'état de guerre, pour faire cesser cet état de guerre, où, encore une fois, ce n'est pas la guerre mais la représentation et la menace de la guerre qui jouent ? Eh bien, des hommes vont décider. Mais quoi ? Non pas tellement de transférer à quelqu'un – ou à plusieurs – une partie de leurs droits ou de leurs pouvoirs. Ils ne décident même pas, au fond, de transmettre tous leurs droits. Ils décident, au contraire, d'accorder à quelqu'un – qui peut être aussi bien plusieurs ou une assemblée – le droit de les représenter, totalement et intégralement. Il ne s'agit pas d'un rapport de cession ou de délégation de quelque chose appartenant aux individus, mais d'une représentation des individus eux-mêmes. C'est-à-dire que le souverain ainsi constitué vaudra intégralement pour les individus. Il n'aura pas, tout simplement, une part de leurs droits ; il sera véritablement à leur place, avec la totalité de leur pouvoir. Comme dit Hobbes, « la souveraineté ainsi constituée assume la personnalité de tous[8] ». Et sous condition de ce déplacement, les individus ainsi représentés seront présents dans leur représentant ; et ce que le représentant – c'est à dire le souverain – fera, chacun d'eux se trouvera, par là même, le faire. En tant que représentant des individus, le souverain est modelé exactement sur les individus mêmes. C'est donc une

[6] *Ibid.*, p. 62 (trad. fr. citée, p. 124).

[7] Dans toute la discussion qui suit, M. Foucault se réfère au *Leviathan*, deuxième partie (tract. fr.: «De la république»), chap. XVII, XVIII, XIX, XX.

[8] Cf. *ibid.*, p. 88; chap. XVIII (trad. fr. citée, p. 180).

individualité fabriquée, mais c'est une individualité réelle. Quand ce souverain est un monarque naturellement individuel, cela ne l'empêche pas d'être fabriqué comme souverain ; et quand il s'agit d'une assemblée – bien qu'il s'agisse d'un groupe d'individus – il ne s'agit pas moins d'une individualité. Voilà donc pour les républiques d'institution. Vous voyez que, dans ce mécanisme, il n'y a que le jeu de la volonté, du pacte et de la représentation.

Regardons maintenant l'autre forme de constitution des républiques, l'autre chose qui peut arriver à une république ou à une autre : c'est le mécanisme de l'acquisition[9]. En apparence, c'est tout autre chose, c'est même tout le contraire. Dans le cas des républiques d'acquisition, il semble bien qu'on ait affaire à une souveraineté qui serait fondée sur des rapports de force à la fois réels, historiques et immédiats. Pour comprendre ce mécanisme, il faut supposer non pas un état primitif de guerre, mais bel et bien une bataille. Soit un État déjà constitué sur le modèle dont je viens de parler, le modèle de l'institution. Supposons maintenant que cet État soit attaqué par un autre dans une guerre, avec des batailles réelles et des décisions armées. Supposons que l'un des deux États ainsi constitués soit vaincu par l'autre : son armée est vaincue, dispersée, sa souveraineté détruite ; l'ennemi occupe la terre. On est donc là, enfin, dans ce qu'on cherchait depuis le début, c'est-à-dire une vraie guerre, avec une vraie bataille, un vrai rapport de force. Il y a des vainqueurs et des vaincus, et les vaincus sont à la merci des vainqueurs, à leur disposition. Regardons maintenant ce qui va se passer : les vaincus sont à la disposition des vainqueurs, c'est-à-dire que ceux-ci peuvent tuer les vaincus. S'ils les tuent il n'y a plus, évidemment, de problème : la souveraineté de l'État disparaît tout simplement parce que les individus de cet État ont disparu. Mais si les vainqueurs laissent la vie aux vaincus, alors qu'est-ce qui va se passer ? Laissant la vie aux vaincus, ou plutôt les vaincus ayant le bénéfice provisoire de la vie, de deux choses l'une : ou bien ils vont se révolter contre les vainqueurs, c'est-à-dire effectivement reprendre la guerre, essayer de retourner le rapport de force, et on se retrouve dans cette guerre réelle que la défaite venait, provisoirement au moins, de suspendre, ou bien ils risquent effectivement de mourir, ou ne reprennent pas la guerre, ils acceptent d'obéir, de travailler pour les autres, de céder la terre aux vainqueurs, de leur payer des redevances ; on est là, évidemment, dans un rapport de domination, fondé tout entier sur la guerre et la prolongation, dans la paix, des effets de la guerre. Domination, direz-vous, et pas souveraineté. Eh bien non, dit Hobbes ; on est bien encore et toujours dans le rapport de souveraineté. Pourquoi ? Parce que, dès lors que les vaincus ont préféré la vie et l'obéissance, ils ont par là même reconstitué une souveraineté, ils ont fait de leurs vainqueurs leurs représentants, ils ont restauré un souverain à la place de celui que la guerre avait abattu. Ce n'est donc pas la défaite qui fonde une société de domination, d'esclavage, de servitude, d'une manière brutale et hors du droit, mais ce qui s'est passé dans cette défaite, après même la bataille, après même la défaite, et d'une certaine manière indépendamment d'elle : c'est quelque chose qui est la peur, la renonciation à la peur, la renonciation aux risques de la vie. C'est cela qui fait entrer dans l'ordre de la souveraineté et dans un régime juridique qui est celui du pouvoir absolu. La volonté de préférer sa vie à la mort : c'est cela qui va fonder la souveraineté, une souveraineté qui

---

[9] *Ibid.*, chap. XX.

est aussi juridique et légitime que celle qui a été constituée sur le mode de l'institution et de l'accord mutuel.

D'une façon assez étrange, Hobbes ajoute à ces deux formes de souveraineté – celle de l'acquisition et celle de l'institution – une troisième, dont il dit qu'elle est très proche de celle de l'acquisition, de celle qui apparaît au soir de la guerre et après la défaite. Cet autre type de souveraineté c'est celle, dit-il, qui lie un enfant à ses parents – ou très exactement à sa mère[10]. Soit, dit-il, un enfant qui naît. Ses parents (son père dans une société civile, sa mère à l'état de nature) peuvent parfaitement le laisser mourir, ou même le faire purement et simplement mourir. Il ne peut, en aucun cas, vivre sans ses parents, sans sa mère. Et pendant des années, spontanément, sans qu'il ait à formuler sa volonté autrement que par la manifestation de ses besoins, de ses cris, de sa peur, etc., l'enfant va obéir à ses parents, à sa mère, va faire exactement ce qu'elle lui dit de faire, parce que c'est d'elle, et d'elle seulement, que dépend sa vie. Elle va donc exercer sur lui sa souveraineté. Or, dit Hobbes, entre ce consentement de l'enfant (consentement qui ne passe même pas par une volonté exprimée ou par un contrat) à la souveraineté de la mère pour conserver sa propre vie et celui des vaincus, au soir de la défaite, il n'y a pas de différence de nature. C'est qu'en fait Hobbes veut montrer que ce qui est décisif dans la constitution de la souveraineté, ce n'est pas la qualité de la volonté, ce n'est même pas sa forme d'expression ou son niveau. Au fond, peu importe qu'on ait le couteau sous la gorge, peu importe qu'on puisse ou non formuler explicitement sa volonté. Il faut et il suffit, pour qu'il y ait souveraineté, que soit effectivement présente une certaine volonté radicale qui fait qu'on veut vivre même lorsqu'on ne le peut pas sans la volonté d'un autre.

La souveraineté se constitue donc à partir d'une forme radicale de volonté, forme qui importe peu. Cette volonté est liée à la peur et la souveraineté ne se forme jamais par en haut, c'est-à-dire par une décision du plus fort, du vainqueur, ou des parents. La souveraineté se forme toujours par en dessous, par la volonté de ceux qui ont peur. De sorte que, malgré la coupure qui peut apparaître entre les deux grandes formes de république (celle d'institution née par rapport mutuel, et celle d'acquisition née de la bataille), entre l'une et l'autre apparaît une identité profonde de mécanismes. Qu'il s'agisse d'un accord, d'une bataille, d'un rapport parents/enfants, de toute façon l'on retrouve la même série : volonté, peur et souveraineté. Et peu importe que cette série soit déclenchée par un calcul implicite, par un rapport de violence, par un fait de nature ; peu importe que ce soit la peur qui engendre une diplomatie infinie, que ce soit la peur d'un couteau sous la gorge ou le cri d'un enfant. De toute façon, la souveraineté est fondée. Au fond, tout se passe comme si Hobbes, loin d'être le théoricien des rapports entre la guerre et le pouvoir politique, avait voulu éliminer la guerre comme réalité historique, comme s'il avait voulu l'éliminer de la genèse de la souveraineté. Il y a dans le *Leviathan* tout un front du discours qui consiste à dire : peu importe qu'on se soit battu ou pas, peu importe que vous ayez été vaincus ou non ; de toute façon, c'est le même mécanisme qui joue pour vous les vaincus, le même que celui que l'on trouve à l'état de nature, dans la constitution de l'État, ou que l'on retrouve encore, tout naturellement, dans le rapport le plus tendre et le plus naturel qui soit, c'est-à-dire celui entre les parents et les enfants. Hobbes rend la guerre, le fait de la guerre, le rapport de force

[10] *Ibid*, Cf. aussi *De Cive*, II, IX.

effectivement manifesté dans la bataille, indifférents à la constitution de la souveraineté. La constitution de la souveraineté ignore la guerre. Et qu'il y ait guerre ou pas, cette constitution se fait de la même façon. Au fond, le discours de Hobbes, c'est un certain « non » à la guerre : ce n'est pas elle véritablement qui engendre les États, ce n'est pas elle qui se trouve transcrite dans les rapports de souveraineté ou qui reconduit dans le pouvoir civil – et dans ses inégalités – des dissymétries antérieures d'un rapport de force qui auraient été manifestées dans le fait même de la bataille.

D'où ce problème : à qui, à quoi s'adresse cette élimination de la guerre, étant entendu que jamais, dans les théories juridiques du pouvoir antérieurement formulées, jamais la guerre n'avait joué ce rôle que Hobbes lui refuse avec entêtement ? À quel adversaire, au fond, Hobbes s'adresse-t-il quand, dans toute une strate, une ligne, un front de son discours, il répète obstinément : mais de toute façon, ça n'a pas d'importance qu'il y ait une guerre ou pas ; ce n'est pas de guerre qu'il est question dans la constitution des souverainetés. Je crois que ce à quoi s'adresse le discours de Hobbes, ce n'est pas, si vous voulez, une théorie précise et déterminée, quelque chose qui serait comme son adversaire, son partenaire polémique ; ce n'est pas non plus quelque chose qui serait comme le non-dit, l'incontournable du discours de Hobbes, et que Hobbes essaierait, malgré tout, de contourner. En fait, à l'époque où Hobbes écrivait, il y avait quelque chose qu'on pourrait appeler non pas son adversaire polémique, mais son vis-à-vis stratégique. C'est-à-dire : moins un certain contenu du discours qu'il faudrait réfuter qu'un certain jeu discursif, une certaine stratégie théorique et politique que Hobbes précisément voulait éliminer et rendre impossible. Ce que Hobbes voulait donc non pas réfuter mais éliminer et rendre impossible, ce vis-à-vis stratégique, c'est une certaine manière de faire fonctionner le savoir historique dans la lutte politique. Plus précisément, le vis-à-vis stratégique du Léviathan c'est, je crois, l'utilisation politique, dans les luttes contemporaines, d'un certain savoir historique concernant les guerres, les invasions, les pillages, les dépossessions, les confiscations, les rapines. les exactions, et les effets de tout cela, les effets de toutes ces conduites de guerre, de tous les faits de bataille et des luttes réelles dans les lois et dans les institutions qui apparemment règlent le pouvoir.

D'un mot, ce que Hobbes veut éliminer c'est la conquête, ou encore l'utilisation, dans le discours historique et dans la pratique politique, de ce problème qui est celui de la conquête. L'invisible adversaire du Léviathan, c'est la conquête. Cet énorme bonhomme artificiel qui a tellement fait frémir tous les bien-pensants du droit et de la philosophie, l'ogre étatique, l'énorme silhouette qui se profile sur la vignette qui ouvre le *Leviathan* et qui représente le roi avec l'épée dressée et la crosse dans la main, au fond il pensait bien. Et c'est pourquoi finalement même les philosophes qui l'ont tellement blâmé, l'aiment au fond, c'est pourquoi son cynisme a enchanté même les plus timorés. En ayant l'air de proclamer la guerre partout, dès le départ et encore à l'arrivée, le discours de Hobbes disait, en réalité, tout le contraire. Il disait que guerre ou pas guerre, défaite ou non, conquête ou accord, c'est la même chose : « Vous l'avez voulue, c'est vous, les sujets, qui avez constitué la souveraineté qui vous représente. Ne nous ennuyez donc plus avec vos ressassements historiques : au bout de la conquête (si vous voulez vraiment qu'il y ait eu une conquête), eh bien, vous trouverez encore le contrat, la volonté apeurée des sujets. » Le problème de la conquête se trouve donc ainsi dissous, en amont par cette notion de

guerre de tous contre tous et en aval par la volonté, juridiquement valable même, de ces vaincus apeurés, le soir de la bataille. Donc je crois que Hobbes peut bien paraître scandaliser. En fait, il rassure : il tient toujours le discours du contrat et de la souveraineté, c'est-à-dire le discours de l'État. Bien sûr, on lui a fait reproche, et on lui fera bruyamment reproche, de trop donner à cet État. Mais, après tout, il vaut mieux pour la philosophie et le droit, pour le discours philosophico-juridique, trop donner à l'État que ne pas lui donner assez. Et, tout en le blâmant d'avoir trop donné à l'État, en sourdine on lui est reconnaissant d'avoir conjuré un certain ennemi insidieux et barbare.

L'ennemi – ou plutôt le discours ennemi auquel s'adresse Hobbes – c'est celui qu'on entendait dans les luttes civiles qui fissuraient l'État, à ce moment-là, en Angleterre. C'est un discours à deux voix. L'une disait : « Nous sommes les conquérants et vous êtes les vaincus. Nous sommes peut-être des étrangers, mais vous êtes des domestiques. » À quoi l'autre voix répondait : « Nous avons peut-être été conquis, mais nous ne le resterons pas. Nous sommes chez nous et vous en sortirez. » C'est ce discours de la lutte et de la guerre civile permanente que Hobbes a conjuré en replaçant le contrat derrière toute guerre et toute conquête et en sauvant ainsi la théorie de l'État. D'où le fait, bien sûr, que la philosophie du droit a ensuite donné comme récompense à Hobbes le titre sénatorial de père de la philosophie politique.

Lorsque le capitole de l'État a été menacé, une oie a réveillé les philosophes qui dormaient. C'est Hobbes.

Ce discours (ou plutôt cette pratique) contre lequel Hobbes dressait tout un mur du *Leviathan*, il me semble qu'il est apparu – sinon tout à fait pour la première fois, du moins avec ses dimensions essentielles et sa virulence politique – en Angleterre, et sans doute par l'effet de la conjonction entre deux phénomènes : premièrement, bien sûr, la précocité de la lutte politique de la bourgeoisie contre la monarchie absolue d'une part et l'aristocratie de l'autre ; et puis l'autre phénomène qui est venu se joindre à celui-là, la conscience, qui était très vivante depuis des siècles et jusque dans les couches populaires larges, du fait historique du vieux clivage de la conquête.

Cette présence de la conquête normande de Guillaume, celle de 1066 à Hastings, s'était manifestée, se manifestait de bien des façons à la fois, dans les institutions et dans l'expérience historique des sujets politiques en Angleterre. Elle se manifestait d'abord, très explicitement, dans les rituels de pouvoir, puisque jusqu'à Henri VII, c'est-à-dire au début du XVIe siècle, les actes royaux précisaient bien que le roi d'Angleterre exerçait sa souveraineté en vertu du droit de conquête. Il se donnait comme successeur au droit de conquête des Normands. La formule a disparu donc avec Henri VII. Cette présence de la conquête se manifestait aussi dans la pratique du droit, dont les actes et les procédures se déroulaient en langue française, et dans laquelle aussi les conflits entre juridictions inférieures et tribunaux royaux étaient absolument constants. Formulé d'en haut et en langue étrangère, le droit était en Angleterre un stigmate de la présence étrangère, c'était la marque d'une autre nation. Dans cette pratique du droit, dans ce droit formulé dans une autre langue, venaient se joindre, d'une part, ce que j'appellerais la « souffrance linguistique » de ceux qui ne peuvent se défendre juridiquement dans leur propre langue, et, de l'autre, une certaine figure étrangère de la loi. Dans cette double mesure, la pratique du droit était inaccessible. D'où cette revendication qu'on trouve très tôt dans le

Moyen Âge anglais : « Nous voulons un droit qui soit à nous, un droit qui se formule dans notre langue, qui soit unifié par en bas, à partir de cette loi commune qui s'oppose aux statuts royaux. » La conquête – je prends les choses un peu au hasard – se manifestait aussi dans la présence, la superposition et l'affrontement de deux ensembles légendaires hétérogènes : d'une part, l'ensemble des récits saxons, qui étaient au fond récits populaires, croyances mythiques (le retour du roi Harold), cultes des rois saints (comme celui du roi Édouard), récits populaires du type Robin des Bois (et c'est dans cette mythologie, vous savez, que Walter Scott – l'un des grands inspirateurs de Marx[11] – puisera *Ivanhoe* et un certain nombre de romans[12] qui ont été historiquement capitaux dans la conscience historique du XIXe siècle). Face à cet ensemble mythologique et populaire on trouve, au contraire, un ensemble de légendes aristocratiques et quasi monarchiques qui se développent à la cour des rois normands et qui sont réactivées au XVIe siècle, au moment du développement de l'absolutisme royal chez les Tudor. Il s'agit essentiellement de la légende du cycle arthurien[13]. Bien sûr, ce n'est pas exactement une légende normande, mais une légende non saxonne. C'est la réactivation de vieilles légendes celtiques qui ont été retrouvées par les Normands au-dessous même de la couche saxonne des populations. Ces légendes celtiques se trouvaient tout naturellement réactivées par les Normands, au profit de l'aristocratie et de la monarchie normandes, à cause des relations multiples qu'il y avait entre les Normands, dans leurs pays d'origine, et la Bretagne et les Bretons : donc, deux ensembles mythologiques forts, autour desquels l'Angleterre rêvait, sur des modes absolument différents, son passé et son histoire.

Bien plus important que tout cela, ce qui marquait la présence et les effets de la conquête en Angleterre, c'était toute une mémoire historique des révoltes, qui avaient, chacune, des effets politiques bien précis. Certaines de ces révoltes avaient d'ailleurs un caractère racial sans doute assez marqué, comme les premières d'entre elles, celles de Monmouth par exemple[14]. D'autres (comme celle au terme de laquelle avait été accordée la *Grande Charte*) avaient donné lieu à la limitation du pouvoir royal et à des mesures précises d'expulsion des étrangers (en l'occurrence, moins des Normands que des

---

[11] Sur K. Marx lecteur de W. Scott, cf.: E. Marx-Aveling, «Karl Marx - Lose Blätter», in *Österreichischer Arbeiter-Kalender fur das Jahr 1895*, p. 51-54; E Mehring, *Karl Marx; Geschichte seines Lebens*, Leipzig, Leipziger Buchdruckerei Actiengesellschaft, 1918, XV, 1 (trad. fr.: *Karl Marx, Histoire de sa vie*, Paris. Éditions Sociales, 1983); I. Berlin, *Karl Marx*, London, T. Butterworth, 1939, chap. XI.

[12] L'action de *Ivanhoe* (1819) se situe dans l'Angleterre de Richard Cœur de Lion; *Quentin Durward* (1823) a comme arrière-plan la France de Louis XI. On connaît l'influence d'Ivanhoe sur A. Thierry et sur sa théorie des conquérants et des conquis.

[13] C'est le cycle des traditions légendaires et des récits centrés autour de la figure mythique du souverain breton. Arthur, chef de la résistance à l'invasion des Saxons vers la première moitié du v, siècle. Ces traditions et ces récits seront réunis pour la première fois au XII, siècle par Geoffrey of Monmouth dans *De origine et gestis regum Britanniae* libri XII (Heidelberg, 1687), et ensuite par Robert Wace dans le *Roman de Brut* (1155) et le *Roman de Rou* (1160-1174): c'est ce qu'on appelle la «matière bretonne», remaniée par Chrétien de Troyes dans *Lancelot* et dans *Perceval*, au cours de la seconde moitié du XIIe siècle.

[14] Geoffrey of Monmouth raconte l'histoire de la nation bretonne à partir du premier conquérant, le Troyen Brutus: histoire qui, après les conquêtes romaines, aboutit à la résistance des Bretons contre les envahisseurs saxons et à la décadence du royaume breton. Il s'agit d'un des ouvrages les plus populaires du Moyen Âge, qui a introduit la légende arthurienne dans les littératures européennes.

Poitevins, Angevins, etc.). Mais il s'agissait d'un droit du peuple anglais qui se trouvait lié à la nécessité d'expulser des étrangers. Il y avait donc toute une série d'éléments qui permettaient de coder les grandes oppositions sociales dans les formes historiques de la conquête et de la domination d'une race sur une autre. Ce codage, ou en tout cas les éléments qui permettaient ce codage, étaient anciens. On trouve, déjà au Moyen Âge, dans les chroniques, des phrases comme celles-ci : « Des Normands descendent les hauts personnages de ce pays ; les hommes de basse condition sont fils des Saxons[15]. » C'est-à-dire que les conflits – politiques, économiques, juridiques – étaient, à cause de ces éléments que je viens d'énumérer, très facilement articulés, codés et transformés en un discours, en des discours qui étaient ceux de l'opposition des races. Et, d'une manière assez logique, à la fin du XVIe siècle et au début du XVIIe siècle, lorsque de nouvelles formes politiques de lutte sont apparues, entre la bourgeoisie d'une part, l'aristocratie et la monarchie de l'autre, c'est encore dans le vocabulaire de la lutte raciale [que ces conflits] se sont exprimés. Cette espèce de codage ou, du moins, les éléments qui étaient prêts pour le codage ont joué tout naturellement. Et si je dis codage, c'est parce que la théorie des races n'a pas fonctionné comme une thèse particulière d'un groupe contre un autre. En fait, dans ce clivage des races et dans leurs systèmes d'opposition, il s'est agi d'une espèce d'instrument, à la fois discursif et politique, qui permettait aux uns et aux autres de formuler leurs propres thèses. La discussion juridico-politique des droits du souverain et des droits du peuple s'est faite en Angleterre, au XVIIe siècle, à partir de cette espèce de vocabulaire [engendré par] l'événement de la conquête, le rapport de domination d'une race sur une autre et la révolte – ou la menace permanente de la révolte – des vaincus contre les vainqueurs. Et alors vous allez trouver la théorie des races, ou le thème des races, aussi bien dans les positions de l'absolutisme royal que dans celles des parlementaires ou parlementaristes, que dans les positions plus extrêmes des Niveleurs [*Levellers*] ou des *Diggers*.

Le primat de la conquête et de la domination, vous le trouvez effectivement formulé dans ce que j'appellerais, d'un mot, « le discours du roi ». Quand Jacques Ier déclarait à la Chambre étoilée que les rois siègent sur le trône de Dieu[16], il se référait bien sûr à la théorie théologico-politique du droit divin. Mais, pour lui, cette élection divine – qui faisait qu'effectivement il était le propriétaire de l'Angleterre – avait un signe et une caution historiques dans la victoire normande. Et lorsqu'il n'était encore que roi d'Écosse, Jacques Ier disait que les Normands ayant pris possession de l'Angleterre, les lois du royaume sont établies par eux[17] – ce qui avait deux conséquences. Premièrement,

---

[15] M. Foucault, dans le manuscrit, mentionne la «Chronique de Gloucester».

[16] «Monarchae proprie sunt judices, quibus juris dicendi potestatem proprie commisit Deus. Nam in throno Dei sedent, unde omnis ea facultas derivata est» (James 1, *Oratio habita in camera stellata* [1616], in *Opera edita a Jacobo Montacuto*..., Francofurti ad Moenum et Lipsiae, 1689, p. 253). «Nihil est in terris quod non sit infra Monarchiae fastigium. Nec enim solum Dei Vicarii sunt Reges, deique throno insident: sed ab ipso Deo Deorum nomine honorantur» (*Oratio habita in comitis regni ad omnes ordines in palatio alhaulae* [1609], in *Opera edita*..., p. 245; sur le «Divine Right of Kings» voir aussi le Basilikon doron, sire De institutions principis, in *Opera edita*..., p. 63-85).

[17] «Et quamquam in aliis regionibus ingentes regii sanguinis factae sint mutationes, sceptri jure ad novos Dominos jure belli translato; eadem tamen illic cernitur in terram et subditos potestatis regiae vis, quae apud nos, qui Dominos numquam mutavimus. Quum spurius ille Normandicus validissimo cum exercitu in Angliam transiisset, quo, obsecro nisi armorum et belli jure Rex factus est? At ille leges dedit, non accepit, et

que l'Angleterre avait été prise en possession, et donc que toutes les terres anglaises appartenaient aux Normands et au chef des Normands, c'est-à-dire au roi. C'est en tant que chef des Normands que le roi se trouve effectivement en possession, propriétaire de la terre anglaise. Deuxièmement, le droit n'a pas à être le droit commun aux différentes populations sur lesquelles s'exerce la souveraineté ; le droit, c'est la marque même de la souveraineté normande, il a été établi par les Normands et, bien entendu, pour eux. Et par une habileté qui devait gêner passablement les adversaires, le roi, ou du moins les tenants du discours du roi, faisaient valoir une très étrange, mais très importante, analogie. Je crois que c'est Blackwood qui l'a formulée pour la première fois en 1581, dans un texte qui s'appelle *Apologia pro regibus*, où il dit ceci qui est très curieux. Il dit : « Au fait, il faut comprendre la situation de l'Angleterre à l'époque de l'invasion normande comme on comprend maintenant la situation de l'Amérique devant les puissances qu'on n'appelait pas encore coloniales. Les Normands ont été en Angleterre ce que les gens d'Europe sont actuellement en Amérique. » Blackwood faisait un parallèle entre Guillaume le Conquérant et Charles V. Il disait, à propos de Charles V : « Il a soumis par la force une partie des Indes occidentales, il a laissé aux vaincus leurs biens non pas en nue-propriété mais simplement en usufruit, et moyennant une prestation. Eh bien, ce que Charles V a fait en Amérique, et que nous trouvons parfaitement légitime puisque nous faisons la même chose, ne nous y trompons pas, les Normands l'ont fait en Angleterre. Les Normands sont en Angleterre du même droit que nous en Amérique, c'est-à-dire du droit qui est celui de la colonisation[18]. »

Et on a, en cette fin du XVIe siècle, sinon pour la première fois, du moins une première fois, je crois, une espèce d'effet de retour, sur les structures juridico-politiques de l'Occident, de la pratique coloniale. Il ne faut jamais oublier que la colonisation, avec ses techniques et ses armes politiques et juridiques, a bien sûr transporté des modèles européens sur d'autres continents, mais qu'elle a eu aussi de nombreux effets de retour sur les mécanismes de pouvoir en Occident, sur les appareils, institutions et techniques de pouvoir. Il y a eu toute une série de modèles coloniaux qui ont été rapportés en Occident, et qui a fait que l'Occident a pu pratiquer aussi sur lui-même quelque chose comme une colonisation, un colonialisme interne.

Voilà comment le thème de l'opposition des races fonctionnait dans le discours du roi. C'est ce même thème de la conquête normande qui a articulé la réplique même que les parlementaires opposaient à ce discours du roi. La manière dont les parlementaires réfutaient les prétentions de l'absolutisme royal s'articulait elle aussi sur ce dualisme des races et sur le fait de la conquête. L'analyse des parlementaires et des parlementaristes

---

vetus jus, et consuetudinem regni antiquavit, et avitis possessionibus eversis homines novos et peregrinos imposuit, suae militiae comites; quemadmodum hodie pleraque Angliae nobilitas Normannicam prae se fert originem; et leges Normannico scriptae idiomatem facilem testantur auctorem. Nihilominus posteri ejus sceptrum illud haetenus faciliter tenuerunt. Nec hoc soli Normanno licuit: idem jus omnibus fuit, qui ante illum victae Angliae leges dederunt» (James 1, *Jus liberae Monarchiae, sive De mutuis Regis liberi et populi nascendi conditione illi subditi officiis* [1598], in *Opera edita…*, op. cit., p. 91).

[18] «Carolus quintus imperator nostra memoria partem quandam occidentalium insularum, veteribus ignotam, nobis Americae vocabulo non ita pridem auditam, vi subegit, victis sua reliquit, non mancipio, sed usu, nec eo quidem perpetuo, nec gratuito. ac immuni (quod Anglis obtigit Vilielmi nothi beneficio) sed in vitae tempus annuae prestationi certa lege locationis obligata» (A. Blackwood, *Adversus Georgii Buchanani dialogum, de jure regni apud Scotos. pro regibus apologia*, Pictavis, apud Pagaeum, 1581, p. 69).

commençait, de manière paradoxale, par une sorte de dénégation de la conquête, ou plutôt d'enveloppement de la conquête dans un éloge de Guillaume le Conquérant et de sa légitimité. Voilà comment ils menaient leur analyse. Ils disaient : il ne faut pas s'y tromper – et, en ceci, vous voyez combien on est proche de Hobbes –, Hastings, la bataille, la guerre elle-même, ce n'est pas cela l'important. Au fond, Guillaume était bien le roi légitime. Et il était bien le roi légitime, tout simplement parce que (et alors là on exhumait un certain nombre de faits historiques, vrais ou faux) Harold – avant même la mort d'Édouard le Confesseur qui avait bel et bien désigné Guillaume comme son successeur-avait prêté serment qu'il ne deviendrait pas roi d'Angleterre mais céderait le trône ou accepterait que Guillaume monte sur le trône d'Angleterre. De toute façon, cela ne se serait pas produit : Harold étant mort dans la bataille d'Hastings, il n'y avait plus de successeur légitime – si on admet la légitimité d'Harold – et par conséquent la couronne devait tout naturellement revenir à Guillaume. De sorte que Guillaume ne s'est pas trouvé être le conquérant de l'Angleterre, mais il s'est trouvé hériter des droits, les droits non d'une conquête mais du royaume d'Angleterre tel qu'il existait. Il s'est trouvé héritier d'un royaume qui était lié par un certain nombre de lois – et héritier d'une souveraineté qui était limitée par les lois mêmes du régime saxon. Ce qui fait que ce qui légitime, dans cette analyse, la monarchie de Guillaume, c'est également ce qui limite son pouvoir. D'ailleurs, ajoutent les parlementaristes, s'il s'était agi d'une conquête, si vraiment la bataille d'Hastings avait entraîné un rapport de pure domination des Normands sur les Saxons, la conquête n'aurait pas pu tenir. Comment voudriez-vous – disent-ils – que quelques dizaines de milliers de malheureux Normands, perdus sur les terres d'Angleterre, aient pu s'y maintenir et assurer effectivement un pouvoir permanent ? On les aurait de toute façon assassinés dans leur lit le soir de la bataille. Or, au moins dans un premier temps, il n'y a pas eu de grandes révoltes, ce qui prouve bien qu'au fond les vaincus ne se considéraient pas tellement comme vaincus et occupés par des vainqueurs, mais qu'ils reconnaissaient effectivement dans les Normands des gens qui pouvaient exercer le pouvoir. Ainsi, par cette acceptation, par ce non-massacre des Normands et par cette non-révolte, ils validaient donc la monarchie de Guillaume. Et Guillaume, d'ailleurs, avait prêté serment, avait été couronné par l'archevêque d'York ; on lui avait donné la couronne et il s'était engagé, au cours de cette cérémonie, à respecter les lois dont les chroniqueurs disent que c'étaient des lois bonnes, antiques, acceptées et approuvées. Il s'était donc lié à ce système de la monarchie saxonne qui l'avait précédé.

Dans un texte qui s'appelle *Argumentum Anti-Normannicum*[19] et qui est représentatif de cette thèse, on voit une sorte de vignette, qu'on peut mettre en parallèle avec celle du *Leviathan*, disposée ainsi : en bandeau, une bataille, deux troupes armées (il s'agit évidemment des Normands et des Saxons à Hastings) et, au milieu des deux troupes, le cadavre du roi Harold, donc, la monarchie légitime des Saxons a effectivement disparu. En dessous une scène, en plus grand format, représente Guillaume en train d'être couronné. Mais ce couronnement est mis en scène de la façon suivante : une statue appelée Britannia tend à Guillaume un papier sur lequel on lit : « Lois d'Angleterre[20] ». Le roi Guillaume reçoit sa couronne d'un archevêque d'York, pendant qu'un autre

[19] *Argumentum Anti-Normannicum, or an Argument proving, from ancient histories and records, that William, Duke of Normandy, made no absolute conquest of England by the word, in the sense of our modern writers*, London. 1682. Cette œuvre a été faussement attribuée à E. Coke.

ecclésiastique lui tend un papier sur lequel il -y a : « Serment du roi[21] ». De sorte que, par là, on représente bien que Guillaume n'est pas effectivement le conquérant qu'il prétendait être, mais qu'il est l'héritier légitime, un héritier dont la souveraineté se trouve limitée par les lois d'Angleterre, la reconnaissance de l'Église et le serment qu'il a prêté. Winston Churchill, celui du XVIIe siècle, écrivait en 1675 : « Au fond, Guillaume n'a pas conquis l'Angleterre ; ce sont les Anglais qui ont conquis Guillaume[22]. » Et c'est simplement après ce transfert – parfaitement légitime – du pouvoir saxon au roi normand, disent les parlementaristes, qu'a commencé véritablement la conquête, c'est-à-dire tout un jeu de dépossessions, d'exactions, d'abus de droit. La conquête a été ce long détournement qui a suivi l'installation des Normands, et qui a organisé en Angleterre ce qu'on appelle justement à ce moment-là le « normanisme », ou le « joug normand[23] », c'est-à-dire un régime politique systématiquement dissymétrique et systématiquement favorable à l'aristocratie et à la monarchie normandes. Et c'est contre ce « normanisme » – et non pas contre Guillaume – qu'ont eu lieu toutes les révoltes du Moyen Âge ; c'est contre ces abus, branchés sur la monarchie normande, qu'ont été imposés les droits du Parlement, véritable héritier de la tradition saxonne ; c'est contre ce « normanisme », postérieur à Hastings et à l'avènement de Guillaume, qu'ont lutté les tribunaux inférieurs lorsqu'ils voulaient absolument imposer la « loi commune »[*] contre les statuts royaux. C'est contre lui aussi que la lutte actuelle, celle du XVIIe siècle, est en train de se dérouler.

Or, qu'est-ce que ce vieux droit saxon dont on voit qu'il a été accepté, de fait et de droit, par Guillaume, dont on voit aussi que les Normands ont voulu l'étouffer ou le détourner dans les années qui ont suivi la conquête, et qu'avec la *Grande Charte*, avec l'institution du Parlement et avec la révolution du XVIIe siècle, l'on a essayé de rétablir ? Eh bien, c'est une certaine loi saxonne. Et là a joué d'une façon importante l'influence d'un juriste qui s'appelait Coke et qui prétendait avoir découvert, qui avait effectivement découvert, un manuscrit du XIIIe siècle dont il prétendait que c'était la formulation des

---

[20] «The excellent and most famous Laws of St. Edward».

[21] «Coronation Dath». Pour l'illustration de cette vignette, voir «An Explanation of the Frontispiece», in *Argumentum Anti-Normannicum...*, *op. cit.*, 4 p. s.fol.

[22] W. S. Churchill, *Divi Britannici, being a remark upon the lives of all the Kings of this Isle, from the year of the world 2855 unto the year of grace 1660*, London, 1675, fol. 189-190.

[23] La théorie du «Norman yoke» (ou du «Norman bondage») avait été diffusée, au cours desXVI^e et XVIIe siècles, par des écrivains politiques (Blackwood, etc.), par les «Elizabethan Chroniclers» (Holinshed. Speed. Daniel, etc.). par la «Society of Antiquarians» (Selden, Harrison, Nowell), par les juristes (Coke, etc.), dans le but de «glorify the pre-Norman past», avant l'invasion et la conquête.

[*] Manuscrit: «Common Law».

vieilles lois saxonnes[24], alors qu'en réalité, sous le titre de *Miroirs de justice*[25], il s'agissait d'un exposé d'un certain nombre de pratiques de jurisprudence, de droit privé et public, du Moyen Âge. Coke l'a fait fonctionner comme l'exposé du droit saxon. On représentait ce droit saxon à la fois comme la loi originaire et historiquement authentique – d'où l'importance de ce manuscrit – du peuple saxon, qui élisait ses chefs, qui avait ses propres juges[*] et qui ne reconnaissait le pouvoir du roi qu'en temps de guerre, comme chef de guerre et pas du tout comme exerçant une souveraineté absolue et incontrôlée sur le corps social. Il s'agissait donc d'une figure historique qu'on essayait – par les recherches sur les antiquités du droit – de fixer sous une forme historiquement précise. Mais en même temps, ce droit saxon apparaissait et était caractérisé comme l'expression même de la raison humaine à l'état naturel. Des juristes comme Selden[26], par exemple, faisaient remarquer que c'était un droit merveilleux et bien proche de la raison humaine, puisqu'il était dans l'ordre civil presque semblable à celui d'Athènes et dans l'ordre militaire à peu près semblable à celui de Sparte. Quant au contenu des lois religieuses et morales, l'État saxon aurait été tout proche des lois de Moïse. Athènes, Sparte, Moïse ; le saxon était bien entendu l'État parfait. Les « Saxons devinrent » (c'est dans un texte de 1647 qu'on dit ceci) « un peu comme les Juifs, distincts de tout autre peuple : leurs lois étaient honorables en tant que lois et leur gouvernement était comme le royaume de Dieu, dont le joug est aisé et le fardeau léger[27]. » De sorte que, vous le voyez, l'historicisme qu'on opposait à l'absolutisme des Stuart basculait dans une utopie fondatrice, où se mêlaient à la fois la théorie des droits naturels, un modèle historique

---

[24] «I have a very auntient and teamed treatise of the Lawes of this kingdome whereby this Realme was governed about I 100 years past, of the title and subject of which booke the Author shaltel you himself in these words. Which Summary I have intituled `The Mirrors of Iustice', according to the vertues and *substances embellies* which I have observed, and which have used by holy customs since the time of King Arthur and C. [...] In this booke in effect appeareth the whole frame of the auntient common Lawes of this Realme» (E. Coke, *La Neufme Part des Reports de S. Edv. Coke*, London, 1613, Préface «Lectori/To the Reader», fol. 1-32 s.pag. Cf. aussi *La Tierce Part des Reports de S. Edv. Coke*, London, 1602, Préface, fol. 9-17; *La Huictieme Part des Reports de S. Edv. Coke*, London, 1611, Préface; *La Dixme Part des Reports de S. Edv. Coke*, London, 1614, Préface, fol. 1-48, pour l'exposé de l'histoire «of the nationall Lawes of their native country». Il faut signaler que Coke se référera au *Mirrors of Justice* également dans ses Institutes. Voir en particulier *The Fourth Part of the Institutes of the Laws of England*, London. 1644, chap. VIII, XI, XIII, XXXV; mais surtout *The Second Part of the Institutes of the Laws of England*, London, 1642, p. 5-78).

[25] *The Mirror of Justice* est un texte écrit originairement en français à la fin du XIVe siècle, probablement par Andrew Horn. Une traduction anglaise de 1646 fera de ce texte l'une des références fondamentales pour tous les partisans, aussi bien parlementaristes que radicaux révolutionnaires, du «*Common Law*».

[*] Manuscrit, à la place de «qui avait ses propres juges» : «ils étaient leurs propres juges».

[26] M. Foucault se réfère probablement *à An Historical Discourse of the uniformity of Government of England*, *The First Part*, London, 1647, 2 tomes, rédigé par Nathaniel Bacon sur la base des manuscrits de John Selden (voir *An Historical and Political Discourse of the Laws and Government of England... collected from some manuscript notes of John Selden... by Nathaniel Bacon*, London, 1689). À propos des Saxons, Selden dit que «their judicial were very suitable to the Athenian, but their military more like the Lacedemonian» (p. 15; voir chap. IV-XLIII). De J. Selden cf. aussi *Analecton Anglobritannicon libri duo*, Francofurti, 1615; *Jani Anglorum*, in *Opera omnia latina et anglica*, Londini, 1726, vol. II.

[27] «Thus the Saxons become somewhat like the Jewes, divers from all other people; their lawes honourable for the King, easie for the subject; and their government above all other likest unto that of Christs Kingdome, whose yoke is easie, and burthen light: but their motion proved so irregular as God was pleased to reduce them by another way» (*An Historical Discourse*..., op. cit., p. 112-113).

valorisé et le rêve d'une sorte de royaume de Dieu. Et c'est cette utopie du droit saxon, supposé reconnu par la monarchie normande, qui devait devenir le socle juridique de la république nouvelle que les parlementaires voulaient établir.

Ce même fait de la conquête, vous allez le retrouver une troisième fois, mais cette fois dans la position radicale de ceux qui ont été les plus opposés non seulement à la monarchie mais même aux parlementaristes, c'est-à-dire dans le discours plus petit-bourgeois ou, si vous voulez, plus populaire, des Niveleurs, des *Diggers*, etc. Mais cette fois l'historicisme ne va qu'en extrême limite basculer dans cette espèce d'utopie des droits naturels dont je parlais tout à l'heure. Au fond, chez les Niveleurs on va retrouver, en quelque sorte au pied de la lettre, la thèse même de l'absolutisme royal. Les Niveleurs vont dire ceci : « Effectivement, la monarchie a raison quand elle dit qu'il y a eu invasion, défaite et conquête. C'est vrai, il y a eu une conquête, et c'est de cela qu'il faut partir. Mais la monarchie absolue se sert du fait de la conquête pour y voir le fondement légitime de ses droits. Pour nous, au contraire, puisque nous voyons [qu'il y a] conquête, puisqu'il y a eu effectivement défaite des Saxons devant les Normands, il faut considérer que cette défaite et cette conquête sont non pas du tout le point de départ du droit – et du droit absolu – mais d'un état de non-droit qui frappe d'invalidité toutes les lois et toutes les différences sociales qui marquent l'aristocratie, le régime de la propriété, etc. » Toutes les lois telles qu'elles fonctionnent en Angleterre – c'est un texte de John Warr, *La Corruption et la Déficience des lois anglaises*, qui dit cela – doivent être considérées « comme des tricks, des pièges, des méchancetés[28] ». Les lois sont des pièges : ce ne sont pas du tout des limites de pouvoir, mais ce sont des instruments de pouvoir ; non pas des moyens de faire régner la justice, mais des moyens de faire servir les intérêts. Par conséquent, l'objectif premier de la révolution doit être la suppression de toutes les lois post-normandes, dans la mesure où, de manière directe ou indirecte, elles assurent le *Norman yoke*, le joug normand. Les lois, disait Lilburne, sont faites par les conquérants[29]. Suppression, par conséquent, de l'appareil légal entier.

Deuxièmement, suppression également de toutes les différences qui opposent l'aristocratie – et non seulement l'aristocratie, mais l'aristocratie et le roi, le roi comme étant l'un des aristocrates – au reste du peuple, car les nobles et le roi n'ont pas avec le peuple un rapport de protection, mais un simple et constant rapport de rapine et de vol. Ce n'est pas la protection royale qui s'étend sur le peuple ; c'est l'exaction nobiliaire, dont le roi bénéficie et que le roi garantit. Guillaume et ses successeurs, disait Lilburne, ont fait de leurs compagnons de brigandage, de pillage et de vol, des ducs, des barons et des

[28] «The laws of England are full of tricks, doubts and contrary to themselves; for they were invented and established by the Normans, which were of all nations the most quarrelsome and most fallacious in contriving of controversies and suits» (J. Warr, *The Corruption and Deficiency of the Laws of England*, London. 1649, p. 1; cf. en particulier chap. II et III. Voir aussi *Administration Civil and Spiritual in Two Treatises*, London, 1648, 1, § XXXVII). Signalons que la phrase de Warr est citée en partie par Ch. Hill, in *Puritanism and Revolution*, London, Secker and Warburg, 1958, p. 78.

[29] Voir en particulier J. Lilburne, *The Just Mans Justification*, London, 1646, p. 11-13; voir aussi *A Discourse betwixt John Lilburne, close prisoner in the Tower of London, and Mr. Hugh Peters*, London, 1649; *Englands Birth-right Jusstified against all arbitrary usurpation*, London, 1645; *Regall Tyrannie Discovered*, London. 1647; *Englands New Chains Discovered*, London, 1648. La plupart des pamphlets des Niveleurs ont été réunis in W. Haller & G. Davies, eds., *The Levellers Tracts 1647-1653*, New York, Columbia University Press, 1944.

lords[30]. Par conséquent, le régime de la propriété est encore actuellement le régime guerrier de l'occupation, de la confiscation et du pillage. Tous les rapports de propriété – comme tout l'ensemble du système légal – doivent être reconsidérés, repris à la base. Les rapports de propriété sont entièrement invalidés par le fait de la conquête.

Troisièmement, on a – disent les *Diggers* – la preuve que le gouvernement, les lois, le statut de la propriété ne sont, au fond, que la continuation de la guerre, de l'invasion et de la défaite, dans le fait que le peuple a toujours compris comme effets de la conquête ses gouvernements, ses lois et ses rapports de propriété. Le peuple a, en quelque sorte, sans cesse dénoncé le caractère de pillage de la propriété, d'exaction des lois et de domination du gouvernement. Et il l'a montré tout simplement parce qu'il n'a pas cessé de se révolter – et la révolte ce n'est autre chose, pour les *Diggers*, que cette autre face de la guerre, dont la face permanente, c'est la loi, le pouvoir et le gouvernement. Loi, pouvoir et gouvernement, c'est la guerre, la guerre des uns contre les autres. La révolte ne va donc pas être la rupture d'un système pacifique de lois pour une cause quelconque. La révolte, cela va être l'envers d'une guerre que le gouvernement ne cesse de mener. Le gouvernement, c'est la guerre des uns contre les autres ; la révolte, cela va être la guerre des autres contre les uns. Bien sûr, les révoltes jusqu'à présent n'ont pas abouti – non seulement parce que les Normands ont gagné, mais aussi parce que les gens riches ont bénéficié, par conséquent, du système normand, et ont apporté, par trahison, leur aide au « normanisme ». Il y a eu trahison des riches, il y a eu trahison de l'Église. Et même ces éléments que les parlementaires faisaient valoir comme étant une limitation au droit normand – même la *Grande Charte*, le Parlement, la pratique des tribunaux – tout cela, au fond, c'est encore et toujours le système normand et ses exactions qui jouent ; simplement avec l'aide d'une partie de la population, la plus favorisée et la plus riche, qui a trahi la cause saxonne et qui est passée du côté normand. En fait, tout ce qui est apparente concession n'a été que trahison et ruse de guerre. Par conséquent, loin de dire avec les parlementaires qu'il faut continuer les lois et empêcher que l'absolutisme royal ne prévale contre elles, les Niveleurs et les *Diggers* vont dire qu'il faut se libérer des lois par une guerre qui répondra à la guerre. Il faut mener la guerre civile jusqu'au bout, contre le pouvoir normand.

C'est à partir de là que le discours des Niveleurs va éclater dans plusieurs directions qui sont restées, pour la plupart, peu élaborées. L'une a été une direction proprement théologico-raciale, c'est-à-dire, un peu à la manière des parlementaristes : « Retour aux lois saxonnes, qui sont les nôtres et qui sont justes parce que ce sont aussi des lois de nature. » Et puis, on voit apparaître une autre forme de discours, qui reste un petit peu en suspens, et qui dit ceci : le régime normand est un régime de pillage et d'exaction, c'est la sanction d'une guerre : et sous ce régime que trouve-t-on ? On trouve, historiquement, les lois saxonnes. Alors, ne pourrait-on faire la même analyse sur les lois saxonnes ? Les lois saxonnes n'étaient-elles pas, elles aussi, la sanction d'une guerre, une forme de pillage et d'exaction ? Le régime saxon n'était-il pas, finalement, un régime de domination, tout comme le normand ? Ne faut-il pas, par conséquent, remonter plus loin

---

[30] Guillaume le Conquérant et ses successeurs «made Dukes, Earles, Barrons and Lords of their fellow Robbers, Rogues and Thieves» (*Regall Tyrannie...*, *op. cit.*, p. 86). L'attribution de ce pamphlet à J. Lilburne n'est pas sûre; R. Overton collabora probablement à sa rédaction.

encore et dire – c'est ce qu'on trouve dans certains textes des *Diggers*[31] – qu'au fond la domination commence avec toute forme de pouvoir, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de formes historiques de pouvoir, quelles qu'elles soient, qu'on ne puisse analyser en termes de domination des uns sur les autres ? Bien sûr, cette formulation reste en suspens. On la trouve à titre de phrases ultimes ; elles n'ont jamais donné effectivement lieu à une analyse historique ni à une pratique politique cohérente. Il n'en reste pas moins que vous voyez là se formuler pour la première fois l'idée que toute loi, quelle qu'elle soit, toute forme de souveraineté, quelle qu'elle soit, tout type de pouvoir, quel qu'il soit, doivent s'analyser non pas dans les termes du droit naturel et de la constitution de la souveraineté, mais comme le mouvement indéfini – et indéfiniment historique – des rapports de domination des uns sur les autres.

Si j'ai beaucoup insisté sur ce discours anglais autour de la guerre des races, c'est que je crois qu'on y voit fonctionner, pour la première fois sur le mode politique et sur le mode historique, à la fois comme programme d'action politique et comme recherche de savoir historique, le schéma binaire, un certain schéma binaire. Ce schéma de l'opposition entre les riches et les pauvres existait sans doute déjà et avait scandé la perception de la société au Moyen Age comme dans les cites grecques. Mais c'était la première fois qu'un schéma binaire n'était pas simplement une manière d'articuler une plainte, une revendication, de constater un danger. C'était la première fois que ce schéma binaire qui scandait la société pouvait s'articuler d'abord sur des faits de nationalité : langue, pays d'origine, habitudes ancestrales, épaisseur d'un passé commun, existence d'un droit archaïque, redécouverte des vieilles lois. Un schéma binaire qui permettait, d'autre part, de déchiffrer, sur toute leur longueur historique, tout un ensemble d'institutions avec leur évolution. Il permettait aussi d'analyser les institutions actuelles en termes d'affrontement et de guerre, à la fois savamment, hypocritement, mais violemment menée entre les races. Enfin, un schéma binaire qui fondait la révolte non pas simplement sur le fait que la situation des plus malheureux était devenue intolérable, et qu'il fallait bien qu'ils se révoltent puisqu'ils ne pouvaient pas se faire entendre (C'était, si vous voulez, le discours des révoltes du Moyen Âge). Là, maintenant, on a une révolte qui va se formuler comme une sorte de droit absolu : on a droit à la révolte non pas parce qu'on n'a pas pu se faire entendre et qu'il faut bien rompre l'ordre si l'on veut rétablir une justice plus juste.

La révolte, maintenant, se justifie comme une sorte de nécessité de l'histoire : elle répond à un certain ordre social qui est celui de la guerre, à laquelle elle mettra fin comme une péripétie dernière.

Par conséquent, la nécessité logique et historique de la révolte vient s'inscrire à l'intérieur de toute une analyse historique qui met au jour la guerre comme trait permanent des rapports sociaux, comme trame et secret des institutions et des systèmes

---

[31] Les textes les plus connus des *Diggers* auxquels M. Foucault pourrait se référer ici, sont les deux manifestes anonymes: Light Shining in Buckinghamshire, s .l., 1648; *More Light Shining in Buckinghamshire*, s. l., 1649. Cf. aussi G. Winstanley et al.. *To his Excellency the Lord Fairfax and the Counsell of Warre the brotherly request of those that are called Diggers sheweth*, London, 1650; G. Winstanley, *Fire in the Bush*, London, 1650; *The Law of Freedom in a Platform, or True Magistracy Restored*, London, 1652 (cf. G. H. Sabine, ed., *The Works of Gerrard Winstanley, with an appendix of documents relating to the Digger Movement*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1941).

de pouvoir. Et je crois que c'était ça le grand adversaire de Hobbes. Ce contre quoi il a disposé tout un front du *Leviathan*, c'est l'adversaire de tout discours philosophico-juridique qui fonde la souveraineté de l'État. C'est contre cela que Hobbes dirigeait donc son analyse de la naissance de la souveraineté. Et s'il a voulu si fort éliminer la guerre, c'est qu'il voulait, d'une façon précise et ponctuelle, éliminer ce terrible problème de la conquête anglaise, catégorie historique douloureuse, catégorie juridique difficile. Il fallait éviter ce problème de la conquête autour duquel s'étaient dispersés finalement tous les discours et tous les programmes politiques de la première moitié du XVIIe siècle. C'était cela qu'il fallait éliminer ; et, d'une façon plus générale, et à plus longue échéance, ce qu'il fallait éliminer, c'était ce que j'appellerais l'« historicisme politique », c'est-à-dire cette espèce de discours que l'on voit se profiler à travers les discussions dont je vous ai parlé, qui se formule dans certaines des phases les plus radicales et qui consiste à dire : dès que l'on a affaire à des rapports de pouvoir, on n'est pas dans le droit et on n'est pas dans la souveraineté ; on est dans la domination, on est dans ce rapport historiquement indéfini, indéfiniment épais et multiple de domination. On ne sort pas de la domination, donc on ne sort pas de l'histoire. Le discours philosophico-juridique de Hobbes a été une manière de bloquer cet historicisme politique qui était donc le discours et le savoir effectivement actifs dans les luttes politiques du XVIIe siècle. Il s'agissait de le bloquer, exactement comme au XIXe siècle le matérialisme dialectique bloquera lui aussi le discours de l'historicisme politique. L'historicisme politique a rencontré deux obstacles : au XVIIe siècle, l'obstacle du discours philosophico-juridique qui a essayé de le disqualifier ; au XIXe siècle, ce sera le matérialisme dialectique. L'opération de Hobbes a consisté à mettre en batterie toutes les possibilités, même les plus extrêmes, du discours philosophico-juridique, pour faire taire ce discours de l'historicisme politique. Eh bien, c'est de ce discours de l'historicisme politique que je voudrais faire à la fois l'histoire et l'éloge.

COURS DU 11 FÉVRIER 1976

Le récit des origines. – Le mythe troyen. – L'hérédité de la France. « Franco-Gallia ». – L'invasion, l'histoire et le droit public. – Le dualisme national. – Le savoir du prince. – « État de la France » de Boulainvilliers. Le greffe, le but-eau et le savoir de la noblesse. – Un nouveau sujet de l'histoire. – Histoire et constitution.

Je vais commencer par un récit qui a circulé en France depuis le début du Moyen Âge, ou presque, jusqu'à la Renaissance encore, c'est-à-dire l'histoire des Français qui descendaient des Francs, et des Francs qui étaient eux-mêmes des Troyens qui, sous la conduite du roi Francus, fils de Priam, avaient quitté Troie au moment de l'incendie de la ville, s'étaient d'abord réfugiés sur les rives du Danube, puis en Germanie sur les rives du Rhin, et finalement avaient trouvé, ou plutôt fondé en France leur patrie. Ce récit, je ne veux pas essayer de savoir ce qu'au Moyen Age il pouvait signifier, ou le rôle que pouvait avoir cette légende à la fois du périple et de la fondation de la patrie. Je veux simplement m'interroger sur ce point : il est tout de même étonnant que ce récit ait pu être repris, ait pu continuer à circuler à une époque comme la Renaissance[1]. Non pas du tout à cause du caractère fantastique des dynasties ou des faits historiques auxquels il se référait, mais plutôt parce que dans cette légende, au fond, il y a une élision complète de Rome et de la Gaule, de la Gaule d'abord ennemie de Rome, de la Gaule envahissant l'Italie et assiégeant Rome ; élision aussi de la Gaule en tant que colonie romaine, élision de César et de la Rome impériale. Et élision, par conséquent, de toute une littérature romaine qui était pourtant parfaitement connue à l'époque.

Je crois qu'on peut comprendre l'élision de Rome de ce récit troyen seulement si on renonce à considérer ce récit des origines comme une sorte de tentative d'histoire qui serait encore engagée dans de vieilles croyances. Il me semble, au contraire, que c'est un discours qui a une fonction précise, qui n'est pas tant de raconter le passé ou de dire les origines, que de dire le droit, de dire le droit du pouvoir : c'est, au fond, une leçon de droit public. C'est en tant que leçon de droit public, je crois, que ce récit a circulé. Et c'est parce qu'il s'agit d'une leçon de droit public qu'au fond Rome en est absente. Mais elle y est également présente sous une forme en quelque sorte dédoublée, déplacée, jumelle : Rome est là, mais en miroir et en image. Dire, en effet, que les Francs sont aussi, comme

---

[1] On connaît, depuis l'*Historia Francorum* du pseudo-Frédégaire (727) jusqu'à la *Franciade* de Ronsard (1572), au moins une cinquantaine de témoignages sur la légende de l'origine troyenne des Francs. Ou bien M. Foucault se réfère à cette tradition, ou bien il s'appuie sur un texte précis qui pourrait être celui dont parle A. Thierry dans *Récits des temps mérovingiens, précédés de Considérations sur l'histoire de France,* Paris, 1840, c'est-à-dire: *Les Grandes Chroniques de Saint-Denis* (rédigées dans la deuxième moitié du XIIe siècle, et publiées par Paulin Paris en 1836: rééd. J. Viard en 1920). On peut lire une grande partie de ces récits dans Dom M. Bouquet, *Recueil des historiens des Gaules et de la France,* Paris, 1739-1752, t. Il et III.

les Romains, des fuyards de Troie, dire que la France est, en quelque sorte, par rapport au tronc troyen, l'autre rameau, en face d'une branche qui serait la branche romaine, c'est dire deux ou trois choses qui sont politiquement et juridiquement, je crois, importantes.

Dire que les Francs sont aussi, comme les Romains, des fuyards de Troie, cela signifie d'abord que, du jour où l'État romain (qui n'était, après tout, qu'un frère, tout au plus un frère aîné) a disparu, ce sont les autres frères – les frères cadets-qui, tout naturellement, en fonction même du droit des gens, en héritent. La France, par une sorte de droit naturel et reconnu de tous, succède à l'Empire. Et cela veut dire deux choses. D'abord que le roi de France hérite, sur ses sujets, des droits et des pouvoirs qui étaient ceux de l'empereur romain sur les siens : la souveraineté du roi de France se trouve être du même type que la souveraineté de l'empereur romain. Le droit du roi c'est le droit romain. Et la légende de Troie est une manière de raconter de façon imagée, ou de mettre en images, le principe qui avait été formulé au Moyen Âge, en particulier par Boutillier, quand il disait que le roi de France est empereur en son royaume[2]. Thèse importante, vous comprenez, puisqu'il s'agit en somme de l'accompagnement historico-mythique, tout au long du Moyen Âge, du développement du pouvoir royal qui s'est fait sur le mode de *l'imperium* romain et en réactivant les droits impériaux qui avaient été codifiés à l'époque de Justinien.

Mais dire que la France hérite de l'Empire, c'est dire aussi que la France, sœur ou cousine de Rome, a des droits égaux à ceux de Rome elle-même. C'est dire que la France ne relève pas d'une monarchie universelle qui voudrait, après l'Empire, ressusciter l'Empire romain. La France est tout aussi impériale que tous les autres descendants de l'Empire romain ; elle est tout aussi impériale que l'Empire allemand ; elle n'est en rien subordonnée aux Césars germaniques. Aucun lien de vassalité ne peut légitimement la rattacher à la monarchie des Habsbourg et la subordonner, par conséquent, aux grands rêves de monarchie universelle qui étaient portés, à ce moment-là, par elle. Voilà donc pourquoi, dans ces conditions, il fallait que Rome soit élidée. Mais il fallait que soit élidée aussi la Gaule romaine, celle de César et celle de la colonisation, pour qu'en aucune manière la Gaule et les successeurs des Gaulois ne puissent apparaître comme étant, encore et toujours, sous la subordination d'un empire. Et il fallait également que les invasions franques, qui rompaient à l'intérieur la continuité avec l'Empire romain, soient élidées. La continuité intérieure de *l'imperium* romain jusqu'à la monarchie française excluait la rupture des invasions. Mais la non-subordination de la France à l'Empire, aux héritiers de l'Empire (et en particulier à la monarchie universelle des Habsbourg) impliquait que n'apparaisse pas la subordination de la France à l'ancienne Rome ; donc que la Gaule romaine disparaisse ; autrement dit, que la France soit une sorte d'autre Rome – autre voulant dire indépendante de Rome, mais Rome tout de même. L'absolutisme du roi y valait donc comme à Rome même. Voilà, en gros, la fonction des leçons de droit public que l'on peut retrouver dans la réactivation, ou la poursuite, de cette mythologie troyenne jusque tard dans la Renaissance, à l'époque

---

[2] «Sachez qu'il est empereur en son royaume, et qu'il peut faire tout et autant qu'à droit impérial appartient» (J. Boutillier, *Somme rurale, ou le Grand Coutumier général de pratiques civiles* [XIVe siècle], Bruges, 1479). Ce texte, dans l'édition de 1611, est cité par A. Thierry dans *Considérations sur l'histoire de France, op. cit.*

même pourtant où les textes romains sur la Gaule, la Gaule romaine, étaient bien connus.

On dit parfois que ce sont les guerres de Religion qui ont permis de bousculer ces vieilles mythologies (qui, je crois, étaient une leçon de droit public) et qui ont introduit, pour la première fois, le thème de ce qu'Augustin Thierry appellera plus tard la « dualité nationale[3] », le thème, si vous voulez, de deux groupes hostiles qui constituent la substructure permanente de l'État ; mais je ne crois pas pourtant que ce soit absolument exact. Ce à quoi on se réfère quand on dit que ce sont les guerres de Religion qui ont permis de penser la dualité nationale, c'est un texte de François Hotman, *Franco-Gallia*[4], qui date de 1573, et dont le titre même semble bien indiquer que c'était à une sorte de dualité que l'auteur pensait. En effet, dans ce texte, Hotman reprend la thèse germanique qui circulait à ce moment-là dans l'Empire des Habsbourg et qui était, au fond, l'équivalent, le face-à-face, le vis-à-vis de la thèse troyenne qui circulait en France. Cette thèse germanique, qui avait été formulée un certain nombre de fois, en particulier par quelqu'un qui s'appelait Beatus Rhenanus, dit ceci : « Nous ne sommes pas romains, nous autres Allemands, nous sommes germains. Mais, à cause de la forme impériale dont nous avons hérité, nous sommes les successeurs naturels et juridiques de Rome. Or, les Francs qui ont envahi la Gaule sont des Germains, comme nous. Quand ils ont envahi la Gaule, certes ils ont quitté leur Germanie natale ; mais, d'une part, dans la mesure où ils étaient germains, ils sont restés germains. Ils demeurent, par conséquent, à l'intérieur de notre *imperium ;* et comme, d'autre part, ils ont envahi et occupé la Gaule, vaincu les Gaulois, ils exercent eux-mêmes, tout naturellement, sur cette terre de conquête et de colonisation, l'*imperium,* le pouvoir impérial dont ils sont, en tant que Germains, éminemment revêtus. Par conséquent la Gaule, la terre gauloise, la France maintenant, relèvent à double titre, à la fois par un droit de conquête et de victoire et par l'origine germanique des Francs, de la subordination à la monarchie universelle des Habsbourg[5]. »

C'est cette thèse que curieusement, jusqu'à un certain point naturellement, François Hotman va reprendre, réintroduire en France en 1573. À partir de ce moment-là, et au moins jusqu'au début du XVIIe siècle, elle va avoir un succès considérable. Hotman reprend la thèse allemande et dit : « En effet, les Francs qui ont, à un moment donné, envahi la Gaule, et constitué une nouvelle monarchie, ne sont pas des Troyens ; ce sont des Germains. Ils ont vaincu les Romains et les ont chassés. » Reproduction à peu près littérale de la thèse germanique de Rhenanus. Je dis « à peu près », car il y a tout de

---

[3] A. Thierry, *ibid.,* p. 41 (éd. de 1868).

[4] F. Hotman, *Franco-Gallia,* Genevae, 1573 (trad. fr.: *La Gaule françoise,* Cologne, 1574; rééd.: *La Gaule française,* Paris, Fayard, 1981).

[5] Cf. *Beati Rhenani Rerum Germanicarum libri tres,* Basileae, 1531. Il faut toutefois se référer à l'édition d'Ulm de 1693 pour retrouver, dans le commentaire et les notes rédigés par les membres du Collège Historique Impérial, la généalogie et la louange de l'«Europae Corona» des Habsbourg (cf. *Beati Rhenani libri tres Institutionum Rerum Germanicarum nov-antiquarum, historico-geographicarum, juxta primarium Collegi Historici Imperialis scopum illustratarum,* Ulmae, 1693, en particulier p. 569-600. Voir aussi les commentaires en annexe à l'édition de Strasbourg: Argentoratii, 1610).

même une différence, qui est fondamentale : Hotman ne dit pas que les Francs ont vaincu les Gaulois ; il dit qu'ils ont vaincu les Romains[6].

La thèse de Hotman est, à coup sûr, importante parce qu'elle introduit, à peu près à la même époque où on la voit apparaître en Angleterre, ce thème fondamental de l'invasion (qui est à la fois la croix des juristes et la nuit des rois) au cours de laquelle des États disparaissent et d'autres naissent. C'est, en effet, autour de cela que tous les débats juridico-politiques vont se nouer. Désormais, à partir de cette discontinuité fondamentale, il est évident qu'on ne pourra plus raconter une leçon de droit public qui aurait pour fonction de garantir le caractère ininterrompu de la généalogie des rois et de leur pouvoir. Désormais, le grand problème du droit public va être le problème de ce qu'un successeur de Hotman, Étienne Pasquier, appelle l'« autre suite »[7], c'est-à-dire : qu'est-ce qui se passe lorsqu'un État succède à un autre État ? Qu'est-ce qui se passe – et qu'en est-il du droit public et du pouvoir des rois – dès lors que les États ne se succèdent pas par [l'effet d'] une sorte de continuité que rien n'interrompt, mais naissent, ont leur phase de puissance, puis leur décadence et finalement disparaissent entièrement ? Hotman a effectivement posé ce problème – mais je ne pense pas qu'il ait posé un problème différent, fort différent, de celui, si vous voulez, de la nature cyclique et de la vie précaire des États –, le problème des deux nations étrangères[*] à l'intérieur de l'État. D'une façon générale d'ailleurs, aucun des auteurs contemporains des guerres de Religion n'a admis l'idée qu'une dualité – de race, d'origine, de nation – viendrait traverser la monarchie. C'était impossible, parce que, d'une part, les tenants d'une religion unique – qui posaient évidemment le principe « une foi, une loi, un roi » – ne pouvaient pas revendiquer l'unité de religion en admettant une dualité interne à la nation ; d'autre part, ceux qui, au contraire, réclamaient la possibilité de choix religieux, la liberté de conscience, ne pouvaient faire admettre leur thèse qu'à la condition de dire : « Ni la liberté de conscience, ni la possibilité de choix religieux, ni l'existence même de deux religions dans un corps de nation, ne peuvent en aucun cas compromettre l'unité de l'État. L'unité de l'État n'est pas entamée par la liberté de conscience. » Donc, que l'on prenne la thèse de l'unité religieuse ou, au contraire, que l'on soutienne la possibilité d'une liberté de conscience, la thèse de l'unité de l'État a été renforcée tout au cours des guerres de Religion.

Lorsque Hotman a raconté son histoire, ce qu'il a voulu dire c'est tout autre chose. Ce fut une manière de proposer un modèle juridique de gouvernement opposé à l'absolutisme romain que la monarchie française voulait reconstituer. L'histoire de l'origine germanique de l'invasion, c'est une façon de dire : « Non, ce n'est pas vrai, le roi de France n'a pas le droit d'exercer sur ses sujets un *imperium* de type romain. » Le problème de Hotman, ce n'est donc pas la disjonction de deux éléments hétérogènes dans le peuple ; c'est la délimitation interne du pouvoir monarchique[8]. De là, la manière dont il raconte la fable, quand il dit : « Les Gaulois et les Germains étaient, en fait, à

---

[6] Cf. F. Hotman, *Franco-Gallia, op. cit.,* chap. IV: «De ortu Francorum, qui Gallia occupata, eius nomen in Franciam vel Francogalliam mutarunt» (p. 40-52, éd. de 1576).

[7] E. Pasquier, *Recherches de la France,* Paris, 1560-1567, 3 vol. Pasquier a été l'élève de Hotman.

[*] Manuscrit, à la place de «le problème des deux nations étrangères»: «le problème qu'il y a eu en France deux nations étrangères».

l'origine, des peuples frères. Ils s'étaient établis dans deux régions voisines, de ce côté-ci et de ce côté-là du Rhin. Il n'y aura donc aucun caractère d'invasion étrangère lorsque les Germains viendront en Gaule. En réalité, il viendront presque chez eux, en tout cas chez leurs frères[9]. Mais alors, qu'est-ce qui était étranger pour les Gaulois ? Les étrangers ce sont les Romains, qui ont imposé, par l'invasion et par la guerre (la guerre racontée par César[10]), un régime politique qui est celui de l'absolutisme ; ils ont établi, eux les étrangers, quelque chose d'étranger même à la Gaule : c'est *l'imperium* romain. Les Gaulois ont résisté pendant des siècles, mais d'une façon qui n'a guère eu de succès. Ce sont finalement leurs frères germaniques qui, vers le IVe et le Ve siècle, ont commencé à entreprendre, en faveur des frères gaulois, une guerre qui a été une guerre de libération. Et les Germains donc sont venus non pas comme des envahisseurs, mais comme un peuple frère aidant un peuple frère à se libérer des envahisseurs, et des envahisseurs romains[11]. » Les voilà donc chassés, les Romains ; les Gaulois, les voilà affranchis ; et avec les frères germaniques, ils ne font plus qu'une seule et même nation, dont la constitution et les lois fondamentales – comme commencent à le dire les juristes de l'époque – sont les lois fondamentales de la société germanique. C'est-à-dire : souveraineté du peuple qui se réunit régulièrement au champ de Mars ou dans les assemblées de mai ; souveraineté du peuple qui élit son roi comme il veut et qui le dépose quand c'est nécessaire ; souveraineté d'un peuple qui n'est régi que par des magistrats dont les fonctions sont temporaires et toujours à la disposition du conseil. Et c'est cette constitution germanique que les rois ensuite ont violée, pour arriver à bâtir cet absolutisme dont la monarchie française du XVIe siècle portait témoignage[12]. Il est vrai que dans l'histoire racontée par Hotman il ne s'agit aucunement d'établir une dualité. Mais, au contraire, de nouer très fortement une unité en quelque sorte germano-française, franco-gauloise, franco-gallienne, comme il dit. Il s'agit d'établir une unité profonde et, en même temps, de raconter, sous forme d'histoire en quelque sorte, le dédoublement du présent. Il est clair que ces Romains envahisseurs dont parle Hotman sont l'équivalent, transposé dans le passé, de la Rome du pape et de son clergé. Les Germains fraternels et libérateurs, c'est évidemment la religion réformée venant d'outre-Rhin ; l'unité du royaume avec la souveraineté du peuple, c'est le projet politique d'une monarchie constitutionnelle soutenu par de nombreux cercles protestants de l'époque.

Ce discours de Hotman est important parce qu'il noue, d'une façon qui va être sans doute définitive, le projet de limiter l'absolutisme royal à la redécouverte, dans le passé, d'un certain modèle historique précis qui, à un moment donné, aurait fixé les droits réciproques du roi et de son peuple et qui aurait été, par la suite, oublié et violé. Le lien qui va exister, depuis le XVIe siècle, entre la délimitation du droit de la monarchie, la

[8] «Semper reges Franci habuerunt [...] non tyrannos, aut carnefices: sed libertatis suae custodes, praefectos, tutores sibi constituerunt» (F. Hotman, *Franco-Gallia,* éd. citée, p. 54).

[9] Cf. *ibid.,* p. 62.

[10] Jules César, *Commentarii de bello gallico,* cf. en particulier liv. VI, VII, VIII. Il. F. Hotman, *Franco-Gallia,* éd. citée, p. 55-62.

[11] *Ibid.,* p. 65 *sq.,* où Hotman décrit en particulier la «continuité des pouvoirs du conseil public» à travers les différentes dynasties.

[12] Jean du Tillet, *Les Mémoires et Recherches,* Rouen, 1578; *Recueil des Roys de France,* Paris, 1580; *Remonstrance ou Advertissement à la noblesse tant du parti du Roy que des rebelles.* Paris, 1585.

reconstitution d'un modèle passé et, en quelque sorte, la révolution en tant que remise au jour d'une constitution fondamentale et oubliée : c'est cela qui se noue, je crois, dans le discours de Hotman, et pas du tout un dualisme. Cette thèse germanique, au départ, était d'origine protestante. En fait, elle a très vite circulé non seulement dans les milieux protestants mais aussi dans les milieux catholiques, à partir du moment où (sous le règne d'Henri III et surtout au moment de la conquête du pouvoir par Henri IV) les catholiques, au contraire, ont eu intérêt à chercher une limitation du pouvoir royal et, brusquement, se sont retournés contre l'absolutisme royal. De sorte que cette thèse protestante de l'origine germanique, vous la retrouvez chez des historiens catholiques, comme Jean du Tillet, Jean de Serres[13], etc. À partir de la fin du premier tiers du XVIIe siècle, cette thèse va être l'objet d'une entreprise qui vise, sinon exactement à la disqualifier, du moins à contourner cette origine germanique, l'élément germanique, avec ce qu'il comportait de doublement inacceptable pour le pouvoir monarchique : inacceptable quant à l'exercice du pouvoir et aux principes du droit public ; inacceptable également par rapport à la politique européenne de Richelieu et de Louis XIV.

Pour contourner cette idée de la fondation germanique de la France, plusieurs moyens ont été employés, deux surtout : l'un, une sorte de retour au mythe troyen qui, en effet, se réactive au milieu du XVIIe siècle ; mais, surtout, la fondation et la mise en place d'un thème absolument nouveau et qui va être fondamental. Il s'agit du thème de ce que j'appellerais un « gallo-centrisme » radical. Les Gaulois, que Hotman avait fait apparaître comme partenaires importants dans cette préhistoire de la monarchie française, étaient en quelque sorte une matière inerte, un substrat : des gens qui avaient été vaincus, occupés, et qu'il avait fallu libérer de l'extérieur. Mais, à partir du XVIIe siècle, ces Gaulois vont devenir le principe premier, moteur en quelque sorte, de l'histoire. Et, par une sorte de renversement des polarités et des valeurs, ce sont les Gaulois qui seront l'élément premier, fondamental, et les Germains, au contraire, ne vont être présentés que comme une sorte de prolongement des Gaulois. Les Germains sont un épisode seulement dans l'histoire des Gaulois. C'est la thèse que vous trouvez chez des gens comme Audigier[14] ou Tarault[15], etc. Audigier raconte, par exemple, que les Gaulois ont été les pères de tous les peuples d'Europe. Un certain roi de Gaule qui s'appelait Ambigate s'était trouvé devant une nation si riche, si pleine, si pléthorique, avec une population si débordante, qu'il avait fallu qu'il en liquide une partie. Il avait ainsi envoyé un de ses neveux en Italie et un autre, un certain Sigovège, en Germanie. Et c'est à partir de là, de cette espèce d'expansion et de colonisation, que les Gaulois et la nation française auraient été en quelque sorte la matrice de tous les autres peuples d'Europe (et même au-delà de l'Europe). C'est ainsi, dit Audigier, que la nation française a eu « une même origine avec tout ce que le monde a jamais eu de plus terrible, de plus brave et de plus glorieux, c'est-à-dire les Vandales, les Goths, les Bourguignons, les Anglais, les Hérules, les Silinges, les Huns, les Gépides, les Alains, les Quades, les Urons,

---

[13] Jean de Serres, *Mémoires de la troisième guerre civile, et des derniers troubles de la France,* Paris, 1570; *Inventaire général de l'histoire de France,* Paris, 1597.

[14] P. Audigier, *De l'origine des François et de leur empire,* Paris, 1676.

[15] J.-E. Tarault, *Annales de France, avec les alliances, généalogies, conquêtes, fondations ecclésiastiques et civiles en l'un et l'autre empire et dans les royaumes étrangers, depuis Pharamond jusqu'au roi Louis treizième,* Paris, 1635.

les Ruffiens, les Thuringeois, les Lombards, les Turcs, les Tatars, les Persans et même les Normans[16] ».

Donc, les Francs qui, aux IVe et Ve siècles[*], vont envahir la Gaule n'étaient que des rejetons de cette sorte de Gaule primitive ; ils étaient simplement des Gaulois avides de revoir leur pays. Il ne s'agissait absolument pas, pour eux, de libérer une Gaule asservie, de libérer des frères vaincus. Il s'agissait simplement d'une nostalgie profonde et du désir aussi de bénéficier d'une civilisation gallo-romaine qui était florissante. Les cousins, les fils prodigues, revenaient. Mais, en revenant, ils ont non pas du tout bousculé le droit romain implanté en Gaule, mais au contraire ils l'ont réabsorbé. Ils ont réabsorbé la Gaule romaine – ou se sont laissés réabsorber dans cette Gaule. La conversion de Clovis est la manifestation du fait que les anciens Gaulois, devenus Germains et Francs, réadoptaient les valeurs et le système politique et religieux de l'Empire romain. Et si, au moment du retour, les Francs ont eu à se battre, ce n'était pas contre les Gaulois et ni même contre les Romains (dont ils absorbaient les valeurs) ; c'était contre les Burgondes et les Goths (qui étaient hérétiques en tant qu'ariens), ou contre les Sarrasins incroyants. C'est contre eux qu'ils ont fait la guerre. Et pour récompenser les guerriers qui avaient ainsi lutté contre Goths, Burgondes et Sarrasins, les rois leur ont donné les fiefs. L'origine de ce qui ne s'appelle, à cette époque-là, pas encore la féodalité s'est ainsi fixée dans une guerre.

Cette fable permettait d'affirmer le caractère autochtone de la population gauloise. Elle permettait aussi d'affirmer l'existence de frontières naturelles de la Gaule : celles décrites par César[17] – et qui étaient également l'objectif politique de Richelieu et de Louis XIV dans leur politique extérieure. Il s'agissait également, dans ce récit, non pas seulement d'effacer toute différence raciale, mais surtout d'effacer toute hétérogénéité entre un droit germanique et un droit romain. Il fallait montrer que les Germains avaient renoncé à leur propre droit pour reprendre le système juridico-politique des Romains. Et enfin, il fallait faire dériver les fiefs et les prérogatives de la noblesse non pas des droits fondamentaux et archaïques de cette même noblesse, mais simplement d'une volonté du roi, dont le pouvoir et l'absolutisme seraient antérieurs à l'organisation même de la féodalité. Il s'agissait, dernier point, de faire passer du côté français la prétention à la monarchie universelle. Dès lors que la Gaule était ce que Tacite appelait (à propos, d'ailleurs, surtout de la Germanie) la *vagina nationum*[18], et dès lors que la Gaule était bien en effet la matrice de toutes les nations, à qui devait revenir la monarchie universelle sinon à celui, au monarque, qui héritait de cette terre de Gaule ?

---

[16] P. Audigier, *De l'origine des François..., op. cit.,* p. 3.

[*] Manuscrit, à la place de «IVe et Ve siècles», «V^e^ et VIe siècles» (ce qui correspond à l'époque de la conquête).

[17] Cf. César, *De bello gallico,* liv. I, 1.

[18] En réalité, c'est l'évêque Ragvaldsson qui, au concile de Bâle en 1434, à propos de la question sur la «fabrique du genre humain», indique la Scandinavie comme le berceau originaire de l'humanité, en se fondant sur une chronique de Jordanis du VIE siècle: «Hac igitur Scandza insula quasi officina gentium aut certe velut *vagina nationum* [...] Gothi quondam memorantur egressi» *(De origine actibusque Getarum,* in *Monumenta Germaniae Historica, Auctorum antiquissimorum tomi* V, *pars I,* Berolini, 1882, p. 53-138, citation p. 60). Autour de cette question un vaste débat va s'ouvrir, après la redécouverte du texte de Tacite, *De origine et situ Germaniae,* édité en 1472.

Bien sûr, autour de ce schéma il y a eu bien des variations, sur lesquelles je passe. Si j'ai fait ce récit un peu long, c'est parce que je voulais le rapporter à ce qui se passait en Angleterre à la même époque. Entre ce qui se disait en Angleterre sur l'origine et la fondation de la monarchie anglaise et ce qui se dit au milieu du XVIIE siècle sur la fondation de la monarchie française, il y a au moins un point commun et une différence fondamentale. Le point commun – et je crois qu'il est important – c'est le fait que l'invasion, avec ses formes, ses motifs, ses conséquences, est devenue un problème historique, dans la mesure où se trouve engagé un enjeu juridico-politique important : c'est à l'invasion de dire ce que sont la nature, les droits, les limites du pouvoir monarchique ; c'est au fait, à l'histoire de l'invasion de dire ce que sont les conseils du roi, les assemblées, les cours souveraines ; c'est à l'invasion de dire ce qu'est la noblesse, quels sont les droits de la noblesse en face du roi, des conseils du roi et du peuple. Bref, c'est à l'invasion que l'on demande de formuler les principes mêmes du droit public.

À l'époque où Grotius, Pufendorf, Hobbes cherchaient du côté du droit naturelles règles de constitution d'un État juste, commençait, en contrepoint et en opposition, une énorme enquête historique sur l'origine et la validité des droits effectivement exercés – et ceci du côté d'un fait historique ou, si vous voulez, d'une certaine tranche d'histoire qui va être la région juridiquement et politiquement la plus sensible de toute l'histoire de France. C'est la période qui va, en gros, de Mérovée à Charlemagne, du Ve au IXe siècle, et dont on n'a pas cessé de dire (on le répétait depuis le XVIIE siècle) que c'était la période la plus méconnue. Méconnue ? Peut-être. Mais certainement la plus parcourue. En tout cas, entrent maintenant – pour la première fois, je crois – dans l'horizon d'une histoire de la France qui avait été destinée, jusqu'à alors, à établir la continuité du pouvoir de l'*imperium* royal et ne racontait que des histoires de Troyens et de Francs, de nouveaux personnages, de nouveaux textes, de nouveaux problèmes : les personnages, ce sont Mérovée, Clovis, Charles Martel, Charlemagne, Pépin ; les textes, ce sont celui de Grégoire de Tours[19], les cartulaires de Charlemagne. Apparaissent les coutumes, comme le champ de Mars, les assemblées de mai, le rituel des rois élevés sur les pavois, etc. Apparaissent des événements comme le baptême de Clovis, la bataille de Poitiers, le couronnement de Charlemagne ; ou des anecdotes symboliques, comme celle du vase de Soissons, où l'on voit le roi Clovis renoncer à une prétention devant le droit de ses guerriers, et s'en venger ensuite.

Tout ceci nous donne un paysage historique nouveau, un référentiel nouveau, qui ne se comprend que dans la mesure où une corrélation très forte existe entre ce matériel nouveau et les discussions politiques sur le droit public. En fait, l'histoire et le droit public vont de pair. Les problèmes posés par le droit public et la délimitation du champ historique ont une corrélation fondamentale – et d'ailleurs « histoire et droit public » sera une expression consacrée jusqu'à la fin du XVIIIe siècle. Si vous regardez comment de fait, et bien après la fin du XVIIIe siècle, et au XXe siècle, on enseigne l'histoire, la pédagogie de l'histoire, vous verrez, c'est le droit public qu'on vous raconte. Je ne sais plus ce que sont devenus les manuels scolaires à l'heure actuelle, mais il n'y a pas si longtemps encore, l'histoire de France commençait par l'histoire des Gaulois. Et la phrase « nos ancêtres, les Gaulois » (qui fait rire parce qu'on l'apprenait aux Algériens, aux Africains) a un sens très précis. Dire « nos ancêtres, les Gaulois », c'est au fond

---

[19] Grégoire de Tours, *Historia Francorum* (575-592), Paris, 1512.

formuler une proposition qui a un sens dans la théorie du droit constitutionnel et dans les problèmes posés par le droit public. Lorsqu'on raconte avec détails la bataille de Poitiers, cela a également un sens très précis, dans la mesure où c'est effectivement cette guerre non pas entre les Francs et les Gaulois, mais entre les Francs, les Gaulois et des envahisseurs d'une autre race et d'une autre religion, qui permet de fixer l'origine de la féodalité à autre chose qu'à un conflit interne entre Francs et Gaulois. Et l'histoire du vase de Soissons – qui a, je crois, peuplé tous les manuels d'histoire et qu'on enseigne peut-être encore maintenant – a été certainement l'une des plus sérieusement étudiées pendant tout le XVIII[e] siècle. L'histoire du vase de Soissons, c'est l'histoire d'un problème de droit constitutionnel : à l'origine, quand on partageait les richesses, quels étaient effectivement les droits du roi en face des droits de ses guerriers et éventuellement de la noblesse (dans la mesure où ces guerriers sont à l'origine de la noblesse) ? On a cru qu'on apprenait l'histoire ; mais au XIX[e] siècle et encore au XXe siècle les manuels d'histoire étaient en fait des manuels de droit public. On apprenait le droit public et le droit constitutionnel sous les espèces imagées de l'histoire.

Premier point, donc : l'apparition en France de ce nouveau champ historique qui est d'ailleurs tout à fait semblable (quant à son matériau) à ce qui se passe en Angleterre au moment où, autour du problème de la monarchie, se réactive le thème de l'invasion. Cependant, il y a une différence fondamentale par rapport à l'Angleterre. Si, en Angleterre, la conquête et la dualité raciale Normands/Saxons étaient le point d'articulation essentiel de l'histoire, en France en revanche, jusqu'à la fin du XVIIE siècle, il n'y a aucune hétérogénéité dans le corps de la nation, et tout le système de parenté fabuleuse entre Gaulois et Troyens, puis entre Gaulois et Germains, puis entre Gaulois et Romains, etc., permet d'assurer une continuité dans la transmission du pouvoir et une homogénéité sans problème dans le corps de la nation. Or, c'est justement cette homogénéité qui va être cassée à la fin du XVIIE siècle, et non par un édifice théorique, ou théorico-mythologique, supplémentaire ou différent, dont je viens de vous parler, mais par un discours qui est, je crois, de type absolument nouveau par ses fonctions, ses objets, ses conséquences.

Ce ne sont pas les guerres civiles ou sociales, ni les luttes religieuses de la Renaissance, ni les conflits de la Fronde, qui ont introduit le thème du dualisme national comme leur reflet ou leur expression ; c'est un conflit, c'est un problème en apparence latéral, quelque chose qu'on qualifie, en général, de combat d'arrière-garde, et qui ne l'est pas, je crois – vous le verrez-, qui a permis de penser deux choses capitales non encore inscrites dans l'histoire ni dans le droit public. C'est, d'une part, le problème de savoir si effectivement la guerre de groupes hostiles constitue la substructure de l'État ; c'est, de l'autre, le problème de savoir si le pouvoir politique peut être considéré à la fois comme le produit, l'arbitre jusqu'à un certain point, mais plus souvent l'outil, le profiteur, l'élément déséquilibrant et partisan dans cette guerre. C'est un problème précis et limité, mais essentiel toutefois, je crois, à partir duquel la thèse implicite de l'homogénéité du corps social (qui n'a même pas besoin d'être formulée tant elle est acceptée) va être cassée. Mais comment ? Eh bien, à partir d'un problème que je dirais de pédagogie politique : que doit savoir le prince, d'où et de qui doit-il tenir son savoir ; qui est habilité à constituer le savoir du prince ? D'une façon précise, il s'agissait, tout simplement, de la fameuse éducation du duc de Bourgogne, dont vous savez combien

elle a posé de problèmes, pour tout un tas de raisons (je ne pense pas là seulement à son apprentissage élémentaire, car à l'époque où se passent les événements dont je vais vous parler il était déjà adulte). Il s'agit de l'ensemble des connaissances sur l'État, le gouvernement, le pays, nécessaires à celui qui va être appelé, dans quelques années, lorsque Louis XIV sera mort, à diriger cet État, ce gouvernement et ce pays. Ce n'est donc pas du *Télémaque*[20] qu'il s'agit, mais de cet énorme rapport sur l'état de la France que Louis XIV a commandé à son administration et à ses intendants, à destination de son petit-fils, le duc de Bourgogne, qui allait être son héritier. Bilan de la France (étude générale de la situation, de l'économie, des institutions, des coutumes de la France) en tant qu'il doit constituer le savoir du roi, savoir avec lequel il va pouvoir régner.

Louis XIV demande donc ces rapports à ses intendants. Après plusieurs mois, ils sont assemblés et réunis. L'entourage du duc de Bourgogne – entourage qui était constitué de tout un noyau de l'opposition nobiliaire, d'une noblesse qui reprochait au régime de Louis XIV d'avoir entamé sa puissance économique et son pouvoir politique – reçoit ce rapport, et charge quelqu'un qui s'appelle Boulainvilliers de le présenter au duc de Bourgogne, de l'alléger, car il était énorme, et puis d'en donner l'explication, l'interprétation : de le recoder – si vous voulez. Boulainvilliers, en effet, fait le tri, fait l'épuration de ces énormes rapports, les résume en deux gros volumes. Enfin, il rédige la présentation, qu'il accompagne d'un certain nombre de réflexions critiques et d'un discours : l'accompagnement nécessaire, donc, de cet énorme travail administratif de description et d'analyse de l'État. Ce discours est assez curieux, puisqu'il s'agit, pour éclairer l'état actuel de la France[21], d'un essai sur l'ancien gouvernement de la France, jusqu'à Hugues Capet.

Dans ce texte de Boulainvilliers – mais ceux qui ont suivi vont aussi reprendre le problème[22] – il s'agit de faire valoir les thèses favorables à la noblesse. On critique donc

---

[20] Fénelon, *Les Aventures de Télémaque,* Paris, 1695.

[21] Il s'agit de *l'État de la France dans lequel on voit tout ce qui regarde le gouvernement ecclésiastique, le militaire, la justice, les finances, le commerce, les manufactures, le nombre des habitants, et en général tout ce qui peut faire connoître à fond cette monarchie.. extrait des mémoires dressés par les intendants du royaume, par ordre du roy Louis XIV à la sollicitation de Monseigneur le duc de Bourgogne, père de Louis XV à présent régnant. Avec des Mémoires historiques sur l'ancien gouvernement de cette monarchie jusqu'à Hugues Capet, par M. le comte de Boulainvilliers,* London, 1727, 2 vol. in-folio. L'année suivante sort un troisième volume avec le titre *État de la France, contenant XIV lettres sur les anciens Parlemens de France, avec l'histoire de ce royaume depuis le commencement de la monarchie jusqu'à Charles VIII. On y a joint des Mémoires présentés à M. le duc d'Orléans,* London, 1728.

[22] M. Foucault fait allusion aux œuvres historiques de Boulainvilliers ayant trait aux institutions politiques françaises. Il s'agit surtout de: *Mémoire sur la noblesse du roiaume de France fait par M. le comte de Boulainvillers* (1719) (extraits publiés *in* A. Devyver, *Le Sang épuré. Les préjugés de race chez les gentilhommes français de l'Ancien Régime,* Bruxelles, Éditions de l'Université, 1973, p. 500-548); *Mémoire pour la noblesse de France contre les Ducs et Pairs,* s. l., 1717; *Mémoires présentés à Mgr. le duc d'Orléans, Régent de France,* La Haye/Amsterdam, 1727; *Histoire de l'ancien gouvernement de la France avec quatorze lettres historiques sur les Parlements ou États Généraux,* La Haye/Amsterdam 1727, 3 vol. (version réduite et modifiée des *Mémoires); Traité sur l'origine et les droits de la noblesse* (1700), in *Continuation des mémoires de littérature et d'histoire,* Paris, 1730, t. IX, p. 3-106 (republié, avec de nombreuses modifications, sous le titre: *Essais sur la noblesse contenant une dissertation sur son origine et abaissement, par le feu M. le comte de Boulainvilliers, avec des notes historiques, critiques et politiques,* Amsterdam, 1732); *Abrégé chronologique de l'histoire de France,* Paris, 1733, 3 vol.; *Histoire des anciens*

la vénalité des charges, qui sont défavorables à la noblesse appauvrie ; on proteste contre le fait que la noblesse a été dépossédée de son droit de juridiction et des profits qui y étaient liés ; on réclame une place de droit dans le Conseil du roi pour la noblesse ; on critique le rôle joué par les intendants dans l'administration des provinces. Mais surtout, dans le texte de Boulainvilliers et dans cette entreprise de recodage des rapports [présentés] au roi, il s'agit de protester contre le fait que le savoir donné au roi, et ensuite au prince, soit un savoir fabriqué par la machine administrative elle-même. Il s'agit de protester contre le fait que le savoir du roi sur ses sujets soit entièrement colonisé, occupé, prescrit, défini par le savoir de l'État sur l'État. Le problème est celui-ci : le savoir du roi sur son royaume et sur ses sujet doit-il être isomorphe au savoir de l'État sur l'État ? Les connaissances bureaucratiques, fiscales, économiques, juridiques. qui sont nécessaires au fonctionnement de la monarchie administrative, doivent-elles être réinjectées dans le prince par l'ensemble des informations qu'on lui donne et qui lui permettront de gouverner ? En somme, le problème est celui-ci : l'administration, le grand appareil administratif que le roi a donné à la monarchie, est en quelque sorte soudé au prince lui-même, fait corps avec le prince par la volonté arbitraire et illimitée que celui-ci exerce sur une administration qui est en effet entièrement dans ses mains et à sa disposition ; et c'est pourquoi on ne peut pas lui résister. Mais le prince (et l'administration fait corps avec lui par le pouvoir du prince lui-même), de gré ou de force, va être amené à faire corps avec son administration, à être soudé à elle, par le savoir que cette administration lui retransmet, cette fois de bas en haut. L'administration permet au roi de faire régner sur le pays une volonté sans limites. Mais, inversement, l'administration règne sur le roi par la qualité et la nature du savoir qu'elle lui impose.

Je crois que la cible de Boulainvilliers et de ceux qui l'entouraient à l'époque – la cible également de ses successeurs au milieu du XVIIIe siècle (comme le comte du Buat-Nançay[23]) ou de Montlosier[24] (dont le problème sera bien plus compliqué puisqu'il écrira, au début de la Restauration, contre l'administration impériale) –, la vraie cible de tous ces historiens liés à la réaction nobiliaire, ce sera le mécanisme de savoir-pouvoir qui, depuis le XVIIe siècle, lie l'appareil administratif à l'absolutisme de l'État. Je crois que les choses se sont un peu passées comme si la noblesse, appauvrie, repoussée en partie de l'exercice du pouvoir, avait pris pour objectif premier de son offensive et de sa contre-offensive non pas tellement la reconquête directe et immédiate de ses pouvoirs ni, non plus, la récupération de ses richesses (qui étaient sans doute devenues définitivement inaccessibles), mais un chaînon important dans le système du pouvoir,

---

Parlemens de France ou États Généraux du royaume, London, 1737.

[23] Parmi les œuvres à caractère historique de L. G. comte du Buat-Nançay, cf.: *Les Origines ou l'Ancien Gouvernement de la France, de l'Italie, de l'Allemagne,* Paris, 1757; *Histoire ancienne des peuples de l'Europe,* Paris, 1772, 12 vol.; *Éléments de la politique, ou Recherche sur les vrais principes de l'économie sociale,* Londres, 1773; *Les Maximes du gouvernement monarchique pour servir de suite aux éléments de la politique,* Londres, 1778.

[24] Les œuvres de caractère historique de F. de Reynaud, comte de Montlosier, sont très nombreuses. Nous nous limitons à signaler celles qui ont un rapport avec les problèmes que M. Foucault soulève dans le cours: *De la monarchie française depuis son établissement jusqu'à nos jours,* Paris, 1814,3 vol.; *Mémoires sur la Révolution française, le Consulat, l'Empire, la Restauration et les principaux événements qui l'ont suivie,* Paris, 1830. Sur Montlosier, cf. *infra,* cours du 10 mars.

que la noblesse avait négligé de tout temps, même à l'époque où elle était pourtant au faîte de sa puissance : cette pièce stratégique, négligée par la noblesse, avait été, à sa place, occupée par l'Église, par les clercs, par les magistrats, puis par la bourgeoisie, les administrateurs, les financiers mêmes. La position à réoccuper en tout premier lieu, l'objectif stratégique que Boulainvilliers va fixer désormais à la noblesse, la condition de toutes les revanches, ce n'est pas, comme on disait dans le vocabulaire de la cour, « la faveur du prince ». Ce qu'il faut regagner et ce qu'il faut occuper maintenant, c'est le savoir du roi ; le savoir du roi ou un certain savoir commun aux rois et aux nobles : loi implicite, engagement réciproque du roi avec son aristocratie. Il s'agit de réveiller la mémoire, qui a été étourdiment distraite, des nobles, et les souvenirs, soigneusement et peut-être méchamment ensevelis, du monarque, pour reconstituer le juste savoir du roi, qui sera le juste fondement d'un gouvernement juste. Il s'agit, par conséquent, d'un contre-savoir, de tout un travail qui va prendre la forme de recherches historiques absolument nouvelles. Je dis contre-savoir parce que ce savoir nouveau et ces méthodes nouvelles pour investir le savoir du roi se définissent d'abord, pour Boulainvilliers et ses successeurs, d'une manière négative par rapport à deux savoirs érudits, deux savoirs qui sont les deux faces (et peut-être les deux phases aussi) du savoir administratif. À ce moment, le grand ennemi de ce savoir nouveau par lequel la noblesse veut reprendre pied dans le savoir du roi, le savoir qu'il faut écarter, c'est le savoir juridique : celui du tribunal, du procureur, du jurisconsulte et du greffier. Savoir bien sûr haïssable pour les nobles, puisque c'est ce savoir qui les a piégés, qui les a dépossédés par des arguties qu'ils ne comprenaient pas, qui les a dépouillés, sans même qu'ils puissent bien s'en rendre compte, de leurs droits de juridiction et puis même de leurs biens. Mais c'est un savoir qui est haïssable aussi parce que c'est un savoir en quelque sorte circulaire, qui renvoie du savoir au savoir. Quand le roi, pour connaître ses droits, interroge les greffiers et les jurisconsultes, quelle réponse peut-il obtenir sinon un savoir établi du point de vue du juge et du procureur que lui, le roi, a créé lui-même, et où, par conséquent, il n'est pas surprenant que le roi trouve, tout naturellement, les louanges de son propre pouvoir (louanges qui d'ailleurs masqueront peut-être les subtils détournements de pouvoir opérés par les procureurs, par les greffiers, etc.) ? Savoir circulaire, en tout cas. Savoir où le roi ne peut rencontrer que l'image même de son propre absolutisme, qui lui renvoie, sous la forme du droit, l'ensemble des usurpations que lui, le roi, a commises [vis-à-vis] de sa noblesse.

C'est contre ce savoir des greffiers que la noblesse veut faire valoir une autre forme de savoir qui sera l'histoire. Une histoire qui aura comme caractère de passer à l'extérieur du droit, derrière le droit, dans les interstices de ce droit ; une histoire qui ne sera pas simplement comme elle avait été jusque-là, le déroulement imagé, dramatisé, du droit public. Au contraire, elle va essayer de reprendre le droit public à sa racine, de replacer les institutions du droit public dans un réseau, plus ancien, d'autres engagements plus profonds, plus solennels, plus essentiels. Contre le savoir du greffier, où le roi ne peut rencontrer que la louange de son absolutisme (c'est-à-dire, encore et toujours, la louange de Rome), il s'agit de faire valoir un fond d'équité historique. Derrière l'histoire du droit, il s'agit de réveiller des engagements non écrits, des fidélités qui n'ont pas eu de lettres, ni de textes, sans doute. Il s'agit de réactiver des thèses oubliées et le sang versé par la noblesse pour le roi. Il s'agit aussi de faire apparaître l'édifice même du droit – dans ces institutions même les plus validées, dans ces ordonnances même les plus explicites et les

mieux reconnues – comme le résultat de toute une série d'iniquités, d'injustices, d'abus, de dépossessions, de trahisons, d'infidélités, commis par le pouvoir royal, qui a renié ses engagements à l'égard de la noblesse, et également par les robins, qui ont usurpé à la fois sur le pouvoir de la noblesse et, peut-être sans s'en rendre bien compte aussi, sur le pouvoir royal. L'histoire du droit ce sera donc la dénonciation des trahisons, et de toutes les trahisons qui se sont branchées sur les trahisons. Il s'agit, dans cette histoire qui va s'opposer, dans sa forme même, au savoir du greffier et du juge, d'ouvrir les yeux du prince sur les usurpations dont il n'a pas eu conscience, et de lui restituer les forces, le souvenir des liens qu'il a eu sans doute intérêt à oublier lui-même et à faire oublier. Contre le savoir des greffiers, qui renvoie toujours d'une actualité à l'autre, du pouvoir au pouvoir, du texte de la loi à la volonté du roi, et inversement, l'histoire sera l'arme de la noblesse trahie et humiliée ; une histoire dont la forme profondément anti-juridique sera, derrière l'écriture, le décryptage, la remémoration au-delà de toutes les désuétudes, et la dénonciation de ce que ce savoir cachait d'hostilité apparente. Voilà le premier grand adversaire de ce savoir historique que la noblesse veut lancer pour réoccuper le savoir du roi.

L'autre grand adversaire, c'est le savoir non plus du juge ou du greffier, mais de l'intendant : non plus le greffe, mais le bureau. Savoir, lui aussi, haïssable. Et pour des raisons symétriques, puisque c'est ce savoir des intendants qui a permis de rogner sur les richesses et le pouvoir des nobles. C'est un savoir qui, lui aussi, peut éblouir le roi et lui faire illusion, puisque c'est grâce à lui que le roi peut faire passer sa puissance, obtenir l'obéissance, assurer la fiscalité, etc. C'est un savoir administratif, surtout économique, quantitatif : savoir des richesses actuelles ou virtuelles, savoir des impôts supportables, des taxes utiles. Contre ce savoir des intendants et du bureau, la noblesse veut faire valoir une autre forme de connaissance : une histoire, cette fois, des richesses et non plus une histoire économique, c'est-à-dire une histoire des déplacements des richesses, des exactions, des vols, des tours de passe-passe, des détournements, des appauvrissements, des ruines. Une histoire, par conséquent, qui passe derrière le problème de la production des richesses, pour montrer par quelles ruines, dettes, accumulations abusives, s'est constitué, de fait, un certain état des richesses qui n'est, après tout, qu'un mélange des malhonnêtetés accomplies par le roi avec la bourgeoisie. Ce sera donc, contre l'analyse des richesses, une histoire de la manière dont les nobles se sont ruinés dans des guerres sans fin ; une histoire de la manière dont l'Église s'est fait donner par ruse des terres et des revenus ; une histoire de la manière dont la bourgeoisie a endetté la noblesse ; une histoire de la manière dont le fisc royal a rogné les revenus des nobles, etc.

Ces deux grands discours – celui du greffier et celui de l'intendant, celui du tribunal et celui du bureau – auxquels l'histoire de la noblesse veut s'opposer, n'ont pas eu la même chronologie : la lutte contre le savoir juridique est sans doute plus forte, plus active et plus intense à l'époque de Boulainvilliers, c'est-à-dire entre la fin du XVIIE siècle et le début du XVIIIe : la lutte contre le savoir économique est devenue sans doute beaucoup plus violente au milieu du XVIIIe siècle, à l'époque des physiocrates (le grand adversaire de du Buat-Nançay, ce sera la physiocratie[25]). De toute façon, qu'il s'agisse du savoir des intendants, des bureaux, du savoir économique, ou qu'il s'agisse du savoir du

---

[25] Cf. L. G. comte du Buat-Nançay, *Remarques d'un Français, ou Examen impartial du livre de M. Necker sur les finances,* Genève, 1785.

greffe et du tribunal, ce qui est en question c'est le savoir qui se constitue de l'État à l'État, et auquel s'est substituée une autre forme de savoir, dont le profil général est l'histoire. Mais l'histoire de quoi ?

Jusqu'à présent, l'histoire n'avait jamais été que l'histoire que le pouvoir se racontait sur lui-même, l'histoire que le pouvoir faisait raconter sur soi : c'était l'histoire du pouvoir par le pouvoir. Maintenant, l'histoire que la noblesse commence à raconter contre le discours de l'État sur l'État, du pouvoir sur le pouvoir, c'est un discours qui va faire, je crois, éclater le fonctionnement même du savoir historique. C'est là que se défait, je crois – et la chose est importante – l'appartenance entre, d'une part, le récit de l'histoire et, de l'autre, l'exercice du pouvoir, son renforcement rituel, la formulation imagée du droit public. Avec Boulainvilliers, avec ce discours de la noblesse réactionnaire de la fin du XVIIE siècle, apparaît un nouveau sujet de l'histoire. Cela veut dire deux choses. D'une part, un nouveau sujet parlant : c'est quelqu'un d'autre qui va prendre la parole dans l'histoire, qui va raconter l'histoire ; quelqu'un d'autre va dire « je » et « nous » quand il racontera l'histoire ; quelqu'un d'autre va faire le récit de sa propre histoire ; quelqu'un d'autre va réorienter le passé, les événements, les droits, les injustices, les défaites et les victoires, autour de lui-même et de son propre destin. Déplacement, par conséquent, du sujet parlant dans l'histoire, mais déplacement du sujet de l'histoire aussi dans ce sens, qu'il y a une modification dans l'objet même du récit, dans son sujet entendu comme thème, objet, si vous voulez : c'est-à-dire modification de l'élément premier, antérieur, plus profond, qui va permettre de définir par rapport à lui les droits, les institutions, la monarchie et la terre elle-même. Bref, ce dont on parlera, ce sera des péripéties de quelque chose qui passe sous l'État, qui traverse le droit, qui est à la fois plus ancien et plus profond que les institutions.

Ce nouveau sujet de l'histoire, qui est à la fois celui qui parle dans le récit historique et ce dont parle ce récit historique, ce nouveau sujet qui apparaît quand on écarte le discours administratif ou juridique de l'État sur l'État, eh bien, qu'est-ce que c'est ? C'est ce qu'un historien de cette époque-là appelle une « société » : une société, mais entendue comme association, groupe, ensemble d'individus réunis par un statut ; une société, composée d'un certain nombre d'individus, qui a ses mœurs, ses usages et même sa loi particulière. Ce quelque chose qui parle désormais dans l'histoire, qui prend la parole dans l'histoire, et dont on va parler dans l'histoire, c'est ce que le vocabulaire de l'époque désigne par le mot de « nation ».

La nation, à cette époque, n'est pas du tout quelque chose qui se définirait par l'unité des territoires, ou par une morphologie politique définie ou par un système de sujétions à un *imperium* quelconque. La nation est sans frontières, est sans système de pouvoir défini, est sans État. La nation circule derrière les frontières et les institutions. La nation, ou plutôt « les » nations, c'est-à-dire les ensembles, les sociétés, les groupements de gens, d'individus qui ont en commun un statut, des mœurs, des usages, une certaine loi particulière – mais loi entendue bien plutôt comme régularité statutaire que comme loi étatique. C'est de cela, de ces éléments-là, qu'il va être question dans l'histoire. Et ce sont ces éléments-là, c'est la nation, qui va prendre la parole. La noblesse, c'est une nation en face de bien d'autres nations qui circulent dans l'État et qui s'opposent les unes aux autres. C'est de cette notion, de ce concept de nation que va sortir le fameux problème

révolutionnaire de la nation ; c'est de là que vont sortir, bien sûr, les concepts fondamentaux du nationalisme du XIXe siècle ; c'est de là aussi que va sortir la notion de race ; c'est de là enfin que va sortir la notion de classe.

Avec ce nouveau sujet de l'histoire – sujet parlant dans l'histoire et sujet parlé dans l'histoire – apparaît aussi, bien sûr, toute une nouvelle morphologie du savoir historique, qui va désormais avoir un nouveau domaine d'objets, un référentiel nouveau, tout un champ de processus jusque-là non seulement obscurs, mais totalement négligés. Remontent à la surface, comme thématique première de l'histoire, tous ces processus sombres qui se passent au niveau des groupes qui s'affrontent sous l'État et à travers les lois. C'est l'histoire sombre des alliances, des rivalités des groupes, des intérêts masqués ou trahis ; l'histoire des détournements des droits, des déplacements des fortunes ; l'histoire des fidélités et des trahisons ; l'histoire des dépenses, des exactions, des dettes, des duperies, des oublis, des inconsciences, etc. C'est, d'autre part, un savoir qui aura pour méthode non pas la réactivation rituelle des actes fondamentaux du pouvoir, mais au contraire un déchiffrement systématique de ses intentions méchantes et la remémoration de tout ce qu'il aura systématiquement oublié. C'est une méthode de dénonciation perpétuelle de ce qui a été le mal dans l'histoire. Il ne s'agit plus de l'histoire glorieuse du pouvoir ; c'est l'histoire de ses bas-fonds, de ses méchancetés, de ses trahisons.

Du même coup, ce discours nouveau (qui a donc un sujet nouveau et un référentiel nouveau) s'accompagne aussi de ce qu'on pourrait appeler un *pathos* nouveau, entièrement différent du grand rituel cérémonial qui accompagnait encore obscurément le discours de l'histoire quand on racontait ces histoires de Troyens, de Germains, etc. Ce n'est plus le caractère cérémoniel du renforcement du pouvoir, mais un *pathos* nouveau, qui va marquer de sa splendeur une pensée qui sera, en grande partie, la pensée de droite en France, c'est-à-dire : la passion quasi érotique pour le savoir historique ; deuxièmement, la perversion systématique d'une intelligence interprétative ; troisièmement, l'acharnement de la dénonciation ; quatrièmement, enfin, l'articulation de l'histoire sur quelque chose qui sera un complot, une attaque contre l'État, un coup d'État ou un coup sur l'État ou contre l'État.

Ce que j'ai voulu vous montrer, ce n'est pas tout à fait ce qu'on appelle l'« histoire des idées ». Je n'ai pas tellement voulu vous montrer comment la noblesse avait représenté soit ses revendications soit ses malheurs, à travers le discours historique, mais, bel et bien, comment, autour des fonctionnements du pouvoir, s'était produit, s'était formé un certain instrument de lutte – dans le pouvoir et contre le pouvoir ; et cet instrument est un savoir, un savoir nouveau (ou, en tout cas, partiellement nouveau), qui est cette nouvelle forme de l'histoire. Le rappel de l'histoire sous cette forme, cela va être au fond, je crois, le coin que la noblesse a essayé d'enfoncer entre le savoir du souverain et les connaissances de l'administration ; et cela afin de pouvoir déconnecter la volonté absolue du souverain de l'absolue docilité de son administration. Ce n'est donc pas tellement comme chanson des vieilles libertés, que comme déconnecteur du savoir-pouvoir administratif, que le discours de l'histoire, que cette vieille histoire des Gaulois et des Germains, que le long récit de Clovis et de Charlemagne, vont être des instruments de lutte contre l'absolutisme. C'est pourquoi ce type de discours – qui est donc d'origine

nobiliaire et réactionnaire – va d'abord circuler, avec bien des modifications et des conflits de forme, chaque fois justement qu'un groupe politique voudra, pour une raison ou une autre, s'en prendre à cette charnière du pouvoir et du savoir dans le fonctionnement de l'État absolu de la monarchie administrative. Et c'est pourquoi, tout naturellement, ce même type de discours (jusque dans ses formulations), vous allez le retrouver aussi bien dans ce qu'on pourrait appeler la droite que dans la gauche, dans la réaction nobiliaire ou dans les textes des révolutionnaires d'avant ou d'après 1789. Je vous cite simplement un texte à propos du roi injuste, du roi des méchancetés et des trahisons : « Quel châtiment – dit l'auteur qui s'adresse à ce moment-là à Louis XVI – crois-tu que mérite un homme aussi barbare, malheureux héritier d'un amas de rapines ? Crois-tu que la loi de Dieu ne fut pas faite pour toi ? Ou es-tu plus qu'un homme pour que tout doive être rapporté à ta gloire et subordonné à ta satisfaction ? Qui es-tu donc ? Car si tu n'es pas un dieu, tu es un monstre ! » Cette phrase n'est pas de Marat, elle est du comte du Buat-Nançay, qui l'écrivait en 1778 à Louis XVI[26]. Et elle sera reprise, textuellement, par les révolutionnaires dix ans après.

Vous comprenez pourquoi, si effectivement ce nouveau type-là de savoir historique, ce nouveau type de discours, joue ce rôle politique majeur à la charnière du pouvoir et du savoir de la monarchie administrative, le pouvoir royal n'a pas pu ne pas essayer d'en reprendre à son tour le contrôle. Tout comme ce discours circulait ainsi de la droite à la gauche, de la réaction nobiliaire à un projet révolutionnaire bourgeois, de la même façon le pouvoir royal a cherché à se l'approprier ou à le contrôler. Et c'est ainsi qu'à partir de 1760 on voit le pouvoir royal – ce qui prouve la valeur politique, l'enjeu politique capital qu'il y avait dans ce savoir historique – essayer d'organiser ce savoir historique, en quelque sorte de le replacer dans son jeu de savoir et de pouvoir, entre le pouvoir administratif et les connaissances qui se formaient à partir de lui. C'est ainsi qu'à partir de 1760 on voit s'esquisser des institutions qui seraient, en gros, une sorte de ministère de l'histoire. D'abord, vers 1760, création d'une *Bibliothèque des finances* qui doit fournir à tous les ministres de Sa Majesté les mémoires, renseignements et éclaircissements nécessaires ; en 1763, création d'un *Dépôt des chartes* pour ceux qui voudraient étudier l'histoire et le droit public en France. Enfin, ces deux institutions sont réunies, en 1781, en une *Bibliothèque de législation* – notez bien les termes – *d'administration, histoire et droit public*. Et un texte un peu ultérieur dit que cette bibliothèque est destinée aux ministres de Sa Majesté, à ceux qui sont chargés de quelque partie de l'administration générale, et à des savants et à des jurisconsultes qui, chargés par le chancelier ou le garde des sceaux de travaux et d'ouvrages utiles à la législation, à l'histoire et au public, seront payés aux frais de Sa Majesté[27].

Ce ministère de l'histoire avait un titulaire, Jacob-Nicolas Moreau, et c'est lui qui, en liaison avec bien d'autres, a réuni l'immense collection[28] de documents médiévaux et

---

[26] L. G. comte du Buat-Nançay, *Les Maximes du gouvernement monarchique…, op. cit.,* t. II, p. 286-287.

[27] Sur cette question, cf. J.-N. Moreau, *Plan des travaux littéraires ordonnés par Sa Majesté pour la recherche, la collection et l'emploi des monuments de l'histoire et du droit public de la monarchie française,* Paris, 1782.

[28] Cf. J.-N. Moreau, *Principes de morale, de politique et de droit public puisés dans l'histoire de notre monarchie, ou Discours sur l'histoire de France,* Paris, 1777-1789, 21 vol.

pré-médiévaux sur lesquels, au début du XIXe siècle, des historiens comme Augustin Thierry et Guizot pourront travailler. En tout cas, à l'époque où l'on voit apparaître cette institution – ce véritable ministère de l'histoire – son sens est assez clair : au moment donc où les affrontements politiques du XVIIIe siècle passaient par un discours historique, à l'époque où, plus précisément, plus profondément, le savoir historique était bien une arme politique contre le savoir de type administratif de la monarchie absolue, la monarchie a voulu recoloniser en quelque sorte ce savoir. Si vous voulez, la création du ministère de l'histoire apparaît comme une concession, la première acceptation implicite, par le roi, qu'il existe bien une matière historique qui peut dégager, peut-être, les lois fondamentales du royaume. C'est, dix ans avant les États généraux, déjà la première acceptation implicite d'une sorte de constitution. Et d'ailleurs, c'est à partir de ces matériaux réunis, que les États généraux vont être projetés et organisés en 1789 : donc, première concession du pouvoir royal, première acceptation implicite que quelque chose peut se glisser entre son pouvoir et son administration, et qui sera la constitution, les lois fondamentales, la représentation du peuple, etc. ; mais aussi réimplantation de ce savoir historique, sous une forme autoritaire, au lieu même où on avait voulu s'en servir contre l'absolutisme, puisque ce savoir était une arme pour réoccuper le savoir du prince : entre son pouvoir, les connaissances et l'exercice de l'administration. C'est là, entre le prince et l'administration, qu'on a placé un ministère de l'histoire pour rétablir en quelque sorte le lien, pour faire fonctionner l'histoire dans le jeu du pouvoir monarchique et de son administration. Entre le savoir du prince et les connaissances de son administration, on a créé un ministère de l'histoire qui devait, entre le roi et son administration, établir, d'une façon contrôlée, la tradition ininterrompue de la monarchie.

Voilà ce que je voulais vous dire un peu sur la mise en place de ce nouveau type de savoir historique. J'essaierai ensuite de voir comment, à partir de lui et dans cet élément, apparaît la lutte entre les nations, c'est-à-dire quelque chose qui va devenir lutte des races et lutte des classes.

COURS DU 18 FÉVRIER 1976

Nation et nations. – La conquête romaine. – Grandeur-et décadence des Romains. – De la liberté des Germains selon Boulainvilliers. – Le vase de Soissons. – Origines de la féodalité. – L'Église, le droit, la langue de l'État. – Les trois généralisations de la guerre chez Boulainvilliers : la loi de l'histoire et la loi de la nature ; les institutions de la guerre ; le calcul des, forces. – Remarques sur la guerre.

La dernière fois, j'avais essayé de vous montrer comment autour de la réaction nobiliaire il y avait eu non pas exactement invention du discours historique, mais plutôt éclatement d'un discours historique préalable qui avait eu jusque-là pour fonction – comme disait Pétrarque[1] – de chanter la louange de Rome ; qui jusque-là avait été intérieur au discours de l'État sur lui-même ; qui avait eu pour fonction de manifester le droit de l'État, de fonder sa souveraineté, de raconter sa généalogie ininterrompue et d'illustrer, par des héros, des exploits, des dynasties, le bien-fondé du droit public. Cet éclatement de la louange de Rome, à la fin du XVIIE et au début du XVIIIe siècle, s'est produit de deux façons. D'une part, par le rappel, la réactivation de ce fait de l'invasion – que déjà, vous vous souvenez, l'historiographie protestante du XVIe siècle avait objecté à l'absolutisme royal. On rappelle donc l'invasion ; on introduit cette grande rupture dans le temps : l'invasion des Germains au Ve-VIe siècle, c'est le passe-droit, c'est le moment de la rupture du droit public, le moment où les hordes qui déferlent de Germanie mettent un terme à l'absolutisme romain. D'autre part, l'autre rupture, l'autre principe d'éclatement – qui est, je crois, plus important – c'est l'introduction d'un nouveau sujet de l'histoire, en ce double sens qu'il s'agit d'un nouveau domaine d'objets pour le récit historique et en même temps d'un nouveau sujet parlant dans l'histoire. Ce n'est plus l'État parlant de lui-même, c'est quelque chose d'autre parlant de soi, et ce quelque chose d'autre qui parle dans l'histoire et qui se prend pour objet de son récit historique, c'est cette espèce d'entité nouvelle qu'est la nation. La nation entendue, bien sûr, au sens large du mot. Je tâcherai d'y revenir, car c'est autour de cette notion de nation que vont rayonner ou dériver des notions comme celles de nationalité, de race, de classe. Au XVIIIe siècle, cette notion doit être entendue encore dans un sens très large.

C'est vrai que dans *l'Encyclopédie,* vous trouvez une définition que je dirais étatique de la nation, parce que les encyclopédistes donnent quatre critères à l'existence de la nation[2]. Premièrement, ça doit être une grande multitude d'hommes ; deuxièmement, ça

[1] Cf. *supra,* cours du 28 janvier; cf. aussi cours du 11 février.

[2] « Mot collectif dont on fait usage pour exprimer une quantité considérable de peuple, qui habite une certaine étendue de pays, renfermée dans de certains limites, et qui obéit au même gouvernement » (art. « Nation », in *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers,* Lucques, 1758. t. XI, p. 29-30).

doit être une multitude d'hommes qui habitent dans un pays défini ; troisièmement, ce pays défini doit être circonscrit par des frontières ; et quatrièmement, cette multitude d'hommes, ainsi établie à l'intérieur de frontières, doit obéir à des lois et à un gouvernement uniques. Vous avez donc là une définition, en quelque sorte une fixation de la nation : d'une part dans les frontières de l'État, et de l'autre dans la forme même de l'État. Je crois que c'est une définition polémique qui visait, sinon à réfuter, du moins à exclure la définition large qui régnait à ce moment-là, que l'on trouve aussi bien dans les textes venant de la noblesse, que dans ceux venant de la bourgeoisie et qui faisait dire que la noblesse était une nation, que la bourgeoisie était aussi une nation. Tout ceci aura une importance capitale sous la Révolution, en particulier dans le texte de Sieyès sur le tiers état[3] que j'essaierai de vous commenter. Mais cette notion vague, floue, mobile de nation, cette idée d'une nation qui n'est pas arrêtée à l'intérieur des frontières mais qui est, au contraire, une sorte de masse d'individus mobiles d'une frontière à l'autre, à travers les États, sous les États, à un niveau infra-étatique, vous la trouverez encore longtemps au XIXe siècle, chez Augustin Thierry[4], chez Guizot[5], etc.

On a donc un nouveau sujet de l'histoire, et je vais essayer de vous montrer comment et pourquoi c'était la noblesse qui avait introduit ainsi, dans la grande organisation étatique du discours historique, ce principe d'éclatement qui était la nation comme sujet-objet de la nouvelle histoire. Mais qu'est-ce que cette nouvelle histoire, en quoi consistait-elle, comment la voit-on s'instaurer au début du XVIIIe siècle ? Je crois que la raison pour laquelle c'est bien dans ce discours de la noblesse française que l'on voit se déployer ce nouveau type d'histoire apparaît clairement quand on le compare avec ce qui était – au XVIIE siècle, un siècle auparavant ou à peu près – le problème anglais.

L'opposition parlementaire et l'opposition populaire anglaise, entre la fin du XVIe et le début du XVIIE siècle, avaient au fond à résoudre un problème relativement simple. Il s'agissait pour elles de montrer qu'il y avait, dans la monarchie anglaise, deux systèmes de droit opposés et en même temps deux nations. D'un côté, le système de droit correspondant à la nation normande : dans ce système de droit on trouve bloquées, en quelque sorte l'une avec l'autre, l'aristocratie et la monarchie. Cette nation porte en elle un système de droit qui est celui de l'absolutisme et elle l'a imposé par la violence de l'invasion. Donc monarchie et aristocratie (droit de type absolutiste et invasion). Et il s'agissait de faire valoir, contre cet ensemble, un autre, celui du droit saxon : le droit des libertés fondamentales et qui se trouvait être à la fois le droit des habitants les plus anciens, d'une part, et en même temps le droit revendiqué par les plus pauvres, en tout cas par ceux qui n'appartenaient ni à la famille royale ni aux familles aristocratiques. Donc deux grands ensembles, et il s'agissait de faire valoir le plus ancien et le plus libéral, au détriment du plus nouveau qui avait apporté – avec l'invasion – l'absolutisme. C'était un problème simple.

Celui de la noblesse française un siècle après, à la fin du XVIIE et au début du XVIIIe siècle, était évidemment beaucoup plus compliqué, puisqu'il s'agit, pour elle, de lutter

[3] E.-J. Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers-État?,* éd. citée. Sur Sieyès, cf. *infra,* cours du 10 mars.

[4] Sur Augustin Thierry, voir le même cours.

[5] Sur François Guizot, voir le même cours.

sur deux fronts. D'une part, contre la monarchie et ses usurpations du pouvoir, de l'autre contre le tiers état, qui profite justement de la monarchie absolue pour empiéter de son côté et à son profit sur les droits de la noblesse. Donc, lutte sur deux fronts, qui ne peut pas être menée de la même façon sur l'un et sur l'autre. Contre l'absolutisme de la monarchie, la noblesse va faire valoir les libertés fondamentales qui sont censées être celles du peuple germain ou franc qui a envahi la Gaule à un moment donné. Donc, contre la monarchie faire valoir les libertés. Mais contre le tiers état on va faire valoir, au contraire, les droits illimités dus à l'invasion. C'est-à-dire que d'un côté – contre le tiers état – il faudra être en quelque sorte les vainqueurs absolus dont les droits ne sont pas limités ; mais d'un autre côté – contre la monarchie – il faudra faire valoir un droit quasi constitutionnel qui est celui des libertés fondamentales. D'où la complexité du problème et d'où, je crois, le caractère infiniment plus élaboré de l'analyse que l'on trouve chez Boulainvilliers, si on la compare à celle qu'on trouvait plusieurs dizaines d'années auparavant.

Mais je vais considérer Boulainvilliers simplement à titre d'exemple, puisque en fait il s'agit de tout un noyau, de toute une nébuleuse d'historiens de la noblesse qui commencent à formuler leurs théories dans la seconde moitié du XVIIE siècle (le comte d'Estaing vers 1660-1670 par exemple[6]), et cela va aller jusqu'au comte du Buat-Nançay[7], à la limite jusqu'au comte de Montlosier[8] au moment de la Révolution, de l'Empire et de la Restauration. Le rôle de Boulainvilliers est important puisque c'est lui qui a essayé de retranscrire les rapports des intendants faits pour le duc de Bourgogne, et il peut donc nous servir de repère et de profil général valant provisoirement pour tout-le-monde[9]. Comment Boulainvilliers fait-il son analyse ? Première question : quand les Francs pénètrent en Gaule, que trouvent-ils devant eux ? Ils ne trouvent pas, évidemment, cette patrie perdue où ils auraient voulu revenir à cause de sa richesse et de sa civilisation (comme le voulait le vieux récit historico-légendaire du XVIIE siècle, selon lequel les Francs, Gaulois ayant quitté leur patrie, auraient souhaité à un moment donné y revenir). La Gaule que décrit Boulainvilliers n'est pas du tout une Gaule heureuse, un peu arcadienne, qui aurait oublié les violences de César dans la fusion heureuse d'une unité nouvellement constituée. Ce qu'ils trouvent, les Francs, quand ils entrent en Gaule, c'est une terre de conquête. Et terre de conquête veut dire que l'absolutisme romain, le droit régalien ou impérial instauré par les Romains, n'était pas du tout, dans cette Gaule, un droit acclimaté, accepté, reçu, faisant corps avec la terre et le peuple. Ce droit y est un fait de conquête, la Gaule est assujettie. Le droit qui y règne n'est aucunement une souveraineté consentie, c'est un fait de domination. Et c'est le mécanisme même de cette

---

[6] Joachim comte d'Estaing, *Dissertation sur la noblesse d'extraction..., op. cit.*

[7] Sur du Buat-Nançay, cf. *supra,* cours du 10 mars.

[8] Sur Montlosier, voir le même cours.

[9] L'analyse du travail historique de Boulainvilliers que M. Foucault développe dans ce cours (et dans le suivant) est fondée sur les textes déjà signalés dans les notes 21-22 au cours du 11 février, en particulier: *Mémoires sur l'histoire du gouvernement de la France,* in *État de la France..., op. cit. ; Histoire de l'ancien gouvernement de la France..., op. cit. ; Dissertation sur la noblesse françoise servant de Préface aux Mémoires de la maison de Croi et de Boulainvilliers,* in A. Devyver, *Le Sang épuré..., op. cit. ; Mémoires présentés à Mgr. le duc d'Orléans..., op. cit.*

domination, qui a duré tout au long de l'occupation romaine, que Boulainvilliers essaie de repérer, en faisant valoir un certain nombre de phases.

D'abord les Romains, entrant en Gaule, auraient eu pour premier soin de désarmer, bien sûr, cette aristocratie guerrière qui avait été la seule force militaire qui se soit réellement opposée à eux ; désarmer la noblesse, l'abaisser aussi politiquement et économiquement, et ceci par (ou en tout cas en corrélation avec) une élévation artificielle du bas peuple, qu'on flatte, dit Boulainvilliers, de l'idée d'égalité. C'est-à-dire que, par un procédé propre à tous les despotismes (et qu'on avait vu d'ailleurs se développer dans la république romaine depuis Marius jusqu'à César), on fait croire aux inférieurs qu'un peu plus d'égalité à leur profit donnera beaucoup plus de liberté à tous. Et en fait, grâce à cette « égalitarisation », on aboutit à un gouvernement despotique. De la même façon, les Romains ont rendu la société gauloise égalitaire en abaissant la noblesse, en élevant le bas peuple, et ils ont pu ainsi établir leur propre césarisme. C'est la première phase, qui se conclut avec Caligula par le massacre systématique des anciens nobles gaulois qui résistaient à la fois aux Romains et à cet abaissement qui caractérisait leur politique. À partir de là on voit les Romains se constituer une certaine noblesse dont ils avaient besoin, une noblesse non pas militaire – qui aurait pu s'opposer à eux – mais une noblesse administrative, destinée à les aider dans leur organisation de la Gaule romaine et surtout dans tous les procédés par lesquels ils vont puiser dans la richesse de la Gaule et assurer une fiscalité profitable à eux. Se crée ainsi une nouvelle noblesse, une noblesse civile, juridique, administrative, qui a pour caractère, premièrement, une pratique aiguë, fine et bien maîtrisée du droit romain et, deuxièmement, la connaissance de la langue romaine. C'est autour de la connaissance de la langue et de la pratique du droit qu'une nouvelle noblesse apparaît.

Cette description permet de dissiper le vieux mythe du XVIIE siècle, de la Gaule romaine heureuse et arcadienne. La réfutation de ce mythe est évidemment une manière de dire au roi de France : si vous vous réclamez de l'absolutisme romain, en fait vous ne vous réclamez pas d'un droit fondamental et essentiel sur la terre de la Gaule, mais d'une histoire précise et particulière, dont les procédés ne sont pas particulièrement honorables. En tout cas, c'est bien à l'intérieur d'un mécanisme d'assujettissement que vous vous inscrivez. Et d'ailleurs, cet absolutisme romain, qui a été implanté par un certain nombre de mécanismes de domination, a été finalement renversé, balayé, vaincu, par les Germains – et moins d'ailleurs par les hasards d'une défaite militaire, que par la nécessité d'une dégradation interne. C'est là que commence alors le second volet de l'analyse de Boulainvilliers – le moment où il analyse les effets réels de la domination romaine sur la Gaule. En entrant en Gaule, les Germains (ou les Francs) ont trouvé une terre de conquête qui était l'armature militaire de la Gaule[*] Désormais les Romains n'avaient plus rien pour pouvoir défendre la Gaule contre les invasions qui venaient de l'autre côté du Rhin. Et – puisqu'ils n'avaient plus une noblesse – pour défendre cette terre gauloise qu'ils occupaient, ils ont été obligés de faire appel à des mercenaires, c'est-à-dire à des gens qui ne se battaient pas pour eux-mêmes ou pour défendre leur terre, mais qui se battaient pour une solde. L'existence d'une armée mercenaire, d'une armée soldée, implique bien sûr une fiscalité énorme. Il va donc falloir prélever sur la Gaule

[*] « qui était l'armature militaire de la Gaule » ne figure pas dans le manuscrit; à la place: « c'est un pays ruiné par l'absolutisme ».

non seulement les mercenaires, mais aussi de quoi les payer. D'où deux choses. Premièrement : augmentation considérable des impôts en monnaie. Deuxièmement : surhaussement de ces monnaies ou encore, comme nous dirions maintenant, dévaluation. D'où un double phénomène : d'une part, la monnaie perd de sa valeur à cause de cette dévaluation et, plus curieusement encore, après cela elle devient de plus en plus rare. Cette absence de monnaie va entraîner un ralentissement des affaires et un appauvrissement général. C'est dans cet état de désolation globale que la conquête franque va se produire ou plutôt qu'elle va être possible. La perméabilité de la Gaule à l'invasion franque est liée à cette ruine du pays, dont le principe était donc l'existence de troupes mercenaires.

Je reviendrai plus tard sur ce type d'analyse. Mais ce qui est intéressant et qu'on peut signaler tout de suite, c'est que l'analyse de Boulainvilliers n'est plus du tout du même type que celle qu'on pouvait trouver encore quelques dizaines d'années auparavant, quand la question posée était essentiellement celle du droit public, c'est-à-dire celle-ci : est-ce que l'absolutisme romain, avec son système de droit, subsiste bien en droit même après l'invasion franque ? Les Francs ont-ils, légitimement ou non, aboli le type de souveraineté romaine ? Tel était le problème historique que l'on posait en gros au XVIIE siècle. Maintenant, le problème pour Boulainvilliers n'est plus du tout de savoir si le droit reste ou ne reste pas, s'il est du droit d'un droit de se substituer à un autre droit. Ce n'est plus du tout ces problèmes-là qui sont posés. Le problème n'est pas de savoir, au fond, si le régime romain ou le régime franc étaient légitimes ou pas. Le problème est de savoir quelles ont été les causes internes de la défaite, c'est-à-dire en quoi le gouvernement romain (légitime ou pas, après tout ce n'est pas ça le problème) était logiquement absurde ou politiquement contradictoire. Ce fameux problème des causes de la grandeur et de la décadence des Romains, qui va être un des grands poncifs de la littérature historique ou politique du XVIIIe siècle[10], et que Montesquieu[11] reprendra après Boulainvilliers, a un sens très précis. C'est qu'on précipite là pour la première fois une analyse de type économico-politique, là où il n'y avait eu, jusqu'alors, que le problème du passe-droit, du change du droit, du changement d'un droit absolutiste en un droit de type germanique, c'est-à-dire d'un tout autre modèle. C'est là que le problème des causes de la décadence des Romains devient le modèle même d'un nouveau type d'analyse historique. Voilà pour un premier ensemble d'analyses que l'on peut trouver chez Boulainvilliers. Je systématise un peu tout ça, mais c'est pour essayer d'aller un peu vite.

Après celui de la Gaule et des Romains, le deuxième problème, ou groupe de problèmes, que je prendrai comme exemple des analyses de

---

[10] Cette littérature commence avec Machiavel *(Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* [1513-1517], Firenze, 1531), se poursuit avec Bossuet *(Discours sur l'Histoire universelle,* Paris, 1681), avec E. W. Montagu *(Reflections on the Rise and Fall of the Ancient Republics,* London, 1759). avec A. Ferguson *(The History of the Progress and Termination of the Roman Republic.* London, 1783), et aboutit à l'ouvrage d'Edward Gibbon. *History of the Decline and Fall of the Roman Empire.* London, 1776-1788, 6 vol.

[11] Charles-Louis de Montesquieu. *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence,* Amsterdam, 1734.

Boulainvilliers, est celui qu'il propose à propos des Francs : qui sont ces Francs qui entrent en Gaule ? C'est le problème réciproque de celui dont je viens de vous parler : qu'est-ce qui fait la force de ces gens à la fois incultes, barbares, relativement peu nombreux, et qui ont pu ainsi effectivement entrer en Gaule et détruire le plus formidable des empires que l'histoire ait connus jusque-là ? Il s'agit donc de montrer la force des Francs, face à la faiblesse des Romains. La force des Francs d'abord : c'est qu'ils bénéficient, eux, de ce dont les Romains avaient cru devoir se passer, c'est-à-dire l'existence d'une aristocratie guerrière. La société franque est tout entière organisée autour de ses guerriers qui, bien qu'ils aient derrière eux toute une série de gens qui sont des serfs (ou, en tout cas, des serviteurs qui dépendent des clients), sont au fond le seul peuple franc, puisque le peuple germain est composé essentiellement de *Leute,* de *leudes,* de gens qui sont tous des gens d'armes ; le contraire donc des mercenaires. D'autre part, ces gens d'armes, ces aristocraties guerrières, se donnent un roi, mais qui n'a pour fonction que de régler des différends ou des problèmes de justice en temps de paix. Les rois ne sont que des magistrats civils et rien d'autre. De plus, les rois sont choisis d'un consentement commun par les groupes des *leudes,* par les groupes des gens d'armes. Il n'y a qu'au moment des guerres – lorsqu'on a besoin d'une organisation forte et d'un pouvoir unique – qu'on se donne un chef, dont la chefferie obéit à de tout autres principes et qui est absolue. Le chef est un chef de guerre, qui n'est pas forcément le roi de la société civile mais qui, dans certains cas, peut l'être. Quelqu'un comme Clovis – d'une [...] importance historique – était, à la fois, l'arbitre civil, le magistrat civil choisi pour régler les différends, et puis aussi le chef de guerre. En tout cas, on a donc une société où le pouvoir est minimal, au moins en temps de paix, et par conséquent la liberté maximale.

Or, qu'est-ce que cette liberté dont bénéficient les gens de cette aristocratie guerrière ? Cette liberté n'est pas du tout une liberté d'indépendance, ce n'est pas du tout cette liberté par laquelle, fondamentalement, on respecte les autres. La liberté dont bénéficient les guerriers germains était essentiellement la liberté de l'égoïsme, de l'avidité, du goût de la bataille, du goût de la conquête et de la rapine. La liberté de ces guerriers n'est pas celle de la tolérance et de l'égalité pour tous ; c'est une liberté qui ne peut s'exercer que par la domination. C'est-à-dire que, loin d'être une liberté du respect, c'est une liberté de la férocité. Et l'un des successeurs de Boulainvilliers, Freret, faisant l'étymologie du mot « franc », dira qu'il ne veut absolument pas dire « libre », au sens où nous l'entendons maintenant, mais essentiellement « féroce », *ferox.* Le mot « franc » a exactement les mêmes connotations que le mot latin *ferox,* il en a tous les sens, dit Freret, favorables et défavorables. Il veut dire « fier, intrépide, orgueilleux, cruel[12] ». Et c'est ainsi que commence ce fameux grand portrait du « barbare » qu'on va retrouver jusqu'à la fin du XIX[e] siècle, et bien entendu chez Nietzsche, [chez qui] la liberté sera équivalente à une férocité qui est goût du pouvoir et avidité déterminée, incapacité de servir mais désir toujours prêt d'assujettir, « mœurs impolies et grossières, haine pour les noms, la langue, les usages romains. Amateur de liberté, vaillant, léger, infidèle, avide de gains, impatient, inquiet[13] »[*], etc. : voilà les épithètes que Boulainvilliers et ses successeurs utilisent pour décrire ce nouveau grand barbare blond, qui ainsi fait, à

[12] Cf. N. Freret. *De l'origine des Français et de leur établissement dans la Gaule.* in *Œuvres complètes.* Paris 1796-1799. t. V, Paris, an VII, p. 202.

travers leurs textes, son entrée solennelle dans l'histoire européenne, je veux dire dans l'historiographie européenne.

Ce portrait de la grande férocité blonde des Germains permet d'expliquer, premièrement, comment les guerriers francs, entrant en Gaule, ont pu et ont dû nécessairement refuser toute assimilation avec les Gallo-Romains, et en particulier tout assujettissement à ce droit impérial. Ils étaient beaucoup trop libres, je veux dire beaucoup trop fiers, arrogants, etc., pour ne pas empêcher le chef de guerre de devenir souverain au sens romain du mot. Ils étaient beaucoup trop avides, dans leur liberté, de conquête et de domination pour ne pas s'emparer eux-mêmes, à titre individuel, de la terre gauloise. De sorte que le roi, qui était [...] leur chef de guerre, n'est pas devenu, par la victoire des Francs, propriétaire de la terre de Gaule, mais chacun des guerriers a bénéficié, lui-même et directement, de la victoire et de la conquête ; il s'est réservé une part de la terre de Gaule. C'est lointainement – je passe sur tous les détails, qui sont compliqués, dans l'analyse de Boulainvilliers – le début de la féodalité. Chacun a pris effectivement un morceau de terre ; le roi n'avait que sa terre à lui, aucun droit par conséquent du type de la souveraineté romaine sur l'ensemble de la terre de Gaule. Et devenant ainsi propriétaires indépendants et individuels, il n'y avait bien sûr aucune raison pour qu'ils acceptent, au-dessus d'eux, un roi qui aurait été, en quelque sorte, l'héritier des empereurs romains.

Et c'est ici que commence l'histoire du vase de Soissons, ou plutôt, là encore, l'historiographie du vase de Soissons. Qu'est-ce que cette histoire ? Vous l'avez sans doute apprise dans vos manuels scolaires. C'est une invention de Boulainvilliers, de ses prédécesseurs et de ses successeurs. Ils ont dans Grégoire de Tours piqué cette histoire qui va ensuite être un des lieux communs de discussions historiques infinies. Lorsque, après je ne sais plus quelle bataille[14], Clovis répartit le butin ou plutôt préside en tant que magistrat civil à la distribution du butin, vous savez que devant un certain vase il dit : « Celui-là, je le voudrais ! », mais qu'un guerrier se lève et dit : « Tu n'as pas droit à ce vase, car tu as beau être roi, tu partageras le butin avec les autres. Tu n'as aucun droit de préemption, tu n'as aucun droit de possession première et absolue sur ce qui a été gagné à la guerre. Ce qui a été gagné à la guerre doit être divisé en propriétés absolues entre les différents vainqueurs, et le roi n'a aucune prééminence. » Voilà la première phase de l'histoire du vase de Soissons. On reviendra sur la seconde ensuite.

Cette description d'une communauté germanique par Boulainvilliers permet donc d'expliquer comment les Germains ont été absolument rétifs à l'organisation romaine du pouvoir. Mais cela permet aussi d'expliquer comment et pourquoi cette conquête de la

---

[13] Cf. F Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral: eine Streitschrift,* Leipzig. 1887. Erste Abhandlung : « Gut und Böse », « Gut und Schlecht », § 11 : Zweite Abhandlung « Schuld », « Schlechtes Gewissen und Verwandtes ». § 16, 17 et 18 (trad. fr. : La *Généalogie de la morale. Un écrit polémique,* Paris, Gallimard. 1971): voir aussi *Morgenröte; Gedanken über die moralischen Vorurtheile,* Chemnitz, 1881, Zweite Buch, § 112 (trad. fr. : Aurore. *Pensées sur les préjugés moraux,* Paris, Gallimard, 1970). Cf. la citation de Boulainvilliers *in A.* Devyver, *Le Sang épuré..., op. cit., p.* 508 : « Ils étaient d'ailleurs très amateurs de la liberté, vaillans, légers, infidèles, avides du gain, inquiets, impatients : c'est ainsy que les anciens auteurs les dépeignent. »

[*] Passage entre guillemets dans le manuscrit.

[14] Il s'agit de la prise de Soissons contre le Romain Syagrius en 486.

Gaule, peuplée et riche, par ce peuple pauvre et peu nombreux, a pu malgré tout tenir. Là encore la comparaison avec l'Angleterre est intéressante. Vous vous souvenez que les Anglais étaient également devant ce problème : comment se fait-il que soixante mille guerriers normands aient pu arriver à s'installer en Angleterre et tenir ? Boulainvilliers a le même problème. Mais voilà comment il le résout, lui. Il dit ceci : si les Francs ont pu, en effet, tenir dans cette terre conquise, c'est qu'ils ont pris pour première précaution non seulement de ne pas donner, mais de confisquer les armes des Gaulois, de manière à ce que demeure, bien isolée au milieu du pays, une certaine caste militaire nettement différenciée des autres, caste militaire qui est une caste entièrement germanique. Les Gaulois n'ont plus d'armes, mais, en revanche, on va leur laisser l'occupation réelle de leurs terres, puisque précisément les Germains ou les Francs ne vont avoir d'autre occupation que de se battre. Les uns, donc, se battent, les autres restent sur leurs terres et les cultivent. On leur demande simplement une certaine redevance qui doit permettre aux Germains d'assurer leur fonction militaire. Redevances qui certes ne sont pas légères, mais sont beaucoup moins lourdes, cependant, que les impôts que les Romains essayaient de prélever. Beaucoup moins lourdes parce que quantitativement moins importantes, et surtout parce que, quand les Romains, pour leurs mercenaires, demandaient un impôt en monnaie aux paysans, les paysans ne pouvaient pas le leur donner.

Maintenant on ne demande que des redevances en nature qu'on peut toujours fournir. Dans cette mesure-là, entre les paysans gaulois, auxquels on ne demande que des redevances en nature, et cette caste guerrière, il n'y a plus d'hostilité. On a donc ainsi une sorte de Gaule franque heureuse, stable, beaucoup moins pauvre que n'était la Gaule romaine à la fin de l'occupation romaine. Les uns en face des autres, Gaulois et Francs furent – dit Boulainvilliers-heureux par la possession tranquille de ce qu'ils avaient : le Franc par l'industrie du Gaulois et celui-ci par la sécurité que le premier lui procurait. On a là l'espèce de noyau de ce que Boulainvilliers, vous le savez, a inventé : c'est-à-dire la féodalité comme système historico-juridique caractérisant la société, les sociétés européennes, depuis le VIe, VIIe, VIIIe siècle jusqu'au XVe siècle à peu près. Ce système de la féodalité n'avait été isolé ni par les historiens ni par les juristes, avant les analyses de Boulainvilliers. C'est ce bonheur d'une caste militaire soutenue et entretenue par une population paysanne qui lui verse des redevances en nature qui est, en quelque sorte, le climat de cette unité juridico-politique de la féodalité.

Troisième ensemble de faits que Boulainvilliers analyse, et que je voudrais également isoler car ils sont importants : c'est la série des faits par lesquels cette noblesse, cette aristocratie guerrière plutôt, ainsi installée en Gaule, a pu finalement perdre l'essentiel de son pouvoir et de sa richesse, et se trouver, au bout du compte, bridée par le pouvoir monarchique. L'analyse que fait Boulainvilliers est à peu près la suivante : le roi des Francs était donc, au départ, un roi de double conjoncture, en ce sens qu'en tant que chef de guerre il n'avait été désigné que pendant le temps de la guerre. Le caractère absolu de son pouvoir, par conséquent, ne valait que tant que durait la guerre elle-même. D'autre part, en tant que magistrat civil, il n'appartenait pas nécessairement à une seule et même dynastie : aucun droit de succession ; il fallait qu'il soit élu. Or, ce souverain, ce chef de double conjoncture va devenir, petit à petit, le monarque permanent, héréditaire et absolu que la plupart des monarchies européennes – et en particulier la monarchie

française – ont connu. Comment s'est faite cette transformation ? D'abord, par le fait même de la conquête, par le succès militaire lui-même, par le fait qu'une armée peu nombreuse s'était implantée dans un pays immense et dont on pouvait supposer, à l'origine au moins, qu'il serait rétif. Il est donc normal que l'armée franque soit restée, en quelque sorte, sur pied de guerre dans cette Gaule qu'elle venait d'occuper. Et du coup, celui qui n'était que chef de guerre pendant la durée de la guerre, est resté, par le fait de l'occupation, à la fois chef de guerre et chef civil. L'organisation militaire se maintient donc par le fait même de l'occupation. Elle se maintient, mais non sans problèmes, non sans difficultés, non sans révoltes de la part justement des Francs, des guerriers francs, qui n'acceptent pas que la dictature militaire se prolonge en quelque sorte jusque dans la paix. En sorte que le roi, pour maintenir son pouvoir, a été obligé lui aussi à nouveau de faire appel à des mercenaires, qu'il va prendre précisément dans ce peuple gaulois qu'on aurait dû laisser désarmé, ou encore de l'étranger. En tout cas, voilà que l'aristocratie guerrière va commencer à se trouver coincée entre un pouvoir monarchique qui essaie de maintenir son caractère absolu et un peuple gaulois qui est appelé petit à petit par le monarque lui-même à soutenir son pouvoir absolu.

C'est là qu'on rencontre le second épisode du vase de Soissons. C'est le moment où Clovis, qui n'avait pas encaissé l'interdiction qui lui avait été faite de toucher au vase, passant une revue militaire, reconnaît le guerrier qui l'avait empêché de mettre la main sur ledit vase. Alors, prenant sa grande hache, le bon Clovis casse le crâne au guerrier, en lui disant : « Souviens-toi du vase de Soissons. » On a là exactement le moment où celui qui ne devait être qu'un magistrat civil – Clovis-maintient la forme militaire de son pouvoir, même pour régler la question civile. Il se sert justement d'une revue militaire, c'est-à-dire d'une forme qui manifeste le caractère absolu de son pouvoir, pour régler un problème qui ne devrait être qu'un problème civil. Le monarque absolu naît donc au moment où la forme militaire du pouvoir et de la discipline se met à organiser le droit civil.

La seconde opération, plus importante, par laquelle le pouvoir civil va prendre la forme absolue est celle-ci : d'un côté donc, le pouvoir civil fait appel au peuple gaulois pour former une bande de mercenaires. Mais une autre alliance se constitue, qui est cette fois l'alliance entre le pouvoir royal et l'ancienne aristocratie gauloise. Voilà comment Boulainvilliers fait son analyse. Il dit ceci : au fond, quand les Francs sont arrivés, quelles ont été chez les Gaulois les couches de population qui ont le plus souffert ? Non pas tellement donc les paysans (lesquels, au contraire, ont vu leurs impôts en monnaie se transformer en redevances en nature), mais l'aristocratie gauloise, dont les terres ont été, bien entendu, confisquées par les guerriers germaniques et francs. C'est cette aristocratie qui s'est trouvée effectivement dépossédée. Elle en a souffert, et qu'est-ce qu'elle a fait ? Il ne lui restait plus qu'un seul refuge, puisqu'elle n'avait plus ses terres et que l'État romain avait lui-même disparu ; elle avait un seul abri, qui était l'Église. C'est ainsi que l'aristocratie gauloise s'est réfugiée dans l'Église ; elle a non seulement développé l'appareil de l'Église, mais là, à travers l'Église, elle a, d'une part, enfoncé, étendu son influence sur le peuple par tout le système des croyances qu'elle faisait circuler ; elle y a également, dans l'Église, développé ses connaissances du latin et, troisièmement, elle y a cultivé le droit romain, qui était un droit de forme absolutiste. De sorte que, tout naturellement, lorsque les souverains francs ont eu, d'une part, à

s'appuyer sur le peuple contre l'aristocratie germanique, et, d'autre part, à fonder un État (ou en tout cas une monarchie) de type romain, quels meilleurs alliés pouvaient-ils trouver que ces gens qui avaient tant d'influence sur le peuple d'une part et qui, d'autre part, avec le latin, connaissaient si bien le droit romain ? C'est tout naturellement les aristocrates gaulois, la noblesse gauloise, réfugiée dans l'Église qui devient l'alliée naturelle des nouveaux monarques au moment même où ils essaient de constituer leur absolutisme. Et c'est ainsi que l'Église, avec le latin, le droit romain, la pratique judiciaire, est devenue la grande alliée de la monarchie absolue.

Il y a chez Boulainvilliers, vous le voyez, tout un sort important qui est fait à ce qu'on pourrait appeler la langue des savoirs, le système langue-savoir. Il montre comment s'est fait tout un court-circuitage de l'aristocratie guerrière par une alliance entre la monarchie et le peuple, par le Mais de l'Église, du latin et de la pratique du droit. Le latin est devenu langue d'État, langue de savoir et langue juridique. Et si la noblesse a perdu son pouvoir, c'est dans la mesure où elle appartenait à un autre système linguistique. La noblesse parlait les langues germaniques, elle ne connaissait pas le latin. De sorte qu'au moment où tout le nouveau système de droit était en train de se mettre en place par des ordonnances en latin, elle ne comprenait même pas ce qui lui arrivait. Et elle le comprenait si peu – et il était si important qu'elle ne le comprenne pas – que justement l'Église d'une part, et le roi de l'autre, ont fait tout leur possible pour que la noblesse reste ignorante. Boulainvilliers fait toute une histoire de l'éducation de la noblesse en montrant que si l'Église, par exemple, a tellement insisté sur la vie de l'au-delà, comme étant la seule raison d'être du monde d'ici-bas, c'était essentiellement pour faire croire aux gens bien éduqués qu'en fait rien de ce qui se passait ici n'était important, et que l'essentiel de leur destin devait se passer de l'autre côté. Et c'est ainsi que ces Germains, si avides de posséder et de dominer, ces grands guerriers blonds si attachés au présent, petit à petit ont été transformés en personnes type chevaliers, type croisés, qui négligeaient entièrement ce qui se passait sur leurs propres terres et dans leur propre pays, et se sont retrouvés dépossédés de leur fortune et de leur pouvoir. Les Croisades, comme grand cheminement vers l'au-delà, sont pour Boulainvilliers l'expression, la manifestation de ce qui se passait lorsque cette noblesse a été entièrement tournée vers le monde de l'au-delà, cependant que dans l'en-deçà, c'est-à-dire sur leurs terres mêmes, au moment où ils étaient à Jérusalem, qu'est-ce qui se passait ? Le roi, l'Église, l'ancienne aristocratie gauloise manipulaient les lois en latin qui devaient les déposséder de leurs terres et de leurs droits.

D'où l'appel de Boulainvilliers – à quoi ? Essentiellement – et ceci parcourt toute son œuvre – non pas justement, comme c'était le cas par exemple chez les historiographes parlementaires (et surtout populaires) anglais du XVIIE siècle, à la révolte des nobles dépossédés de leurs droits. Ce à quoi la noblesse est conviée c'est essentiellement à la réouverture du savoir : réouverture de sa propre mémoire, prise de conscience, récupération de la connaissance et du savoir. C'est à cela que Boulainvilliers convie en première instance la noblesse : « Vous ne récupérerez pas le pouvoir si vous ne récupérez pas le statut des savoirs dont vous avez été dépossédés – ou plutôt que vous n'avez jamais cherché à posséder. Car, en fait, vous vous êtes toujours battus sans vous rendre compte qu'à partir d'un certain moment la vraie bataille, à l'intérieur au moins de la société, ne passait plus par les armes mais par le savoir. » Nos ancêtres – dit

Boulainvilliers – se sont fait une vanité capricieuse d'ignorer ce qu'ils étaient. Il y a eu un oubli perpétuel de soi-même qui semble tenir de l'imbécillité ou de l'enchantement. Reprendre conscience de soi, déceler les sources du savoir et de la mémoire, cela veut dire dénoncer toutes les mystifications de l'histoire. Et c'est en reprenant conscience de soi, en se réinsérant dans la trame du savoir, que la noblesse pourra à nouveau redevenir une force, se poser comme sujet de l'histoire. Se poser comme une force dans l'histoire implique donc, pour première phase, de reprendre conscience de soi et se réinscrire dans l'ordre du savoir.

Voilà un certain nombre de thèmes que j'ai isolés dans les œuvres considérables de Boulainvilliers et qui me paraissent introduire un type d'analyse qui va être évidemment fondamental pour toutes les analyses historico-politiques depuis le XVIIIe siècle jusqu'à aujourd'hui. Importance de ces analyses, pourquoi ? D'abord pour le primat général qui y est accordé à la guerre. Mais je crois que ce qui est important surtout, puisque le primat accordé à la guerre dans ces analyses est la forme que prend en elles le rapport de guerre, c'est le rôle que Boulainvilliers fait jouer à ce rapport de guerre. Car je crois que pour utiliser, comme il le fait, la guerre comme analyseur général de la société, Boulainvilliers fait subir trois généralisations successives ou superposées à la guerre. Premièrement, il la généralise par rapport aux fondements du droit ; deuxièmement, il la généralise par rapport à la forme de la bataille ; troisièmement, il la généralise par rapport au fait de l'invasion et à cet autre fait réciproque de l'invasion qu'est la révolte. Ce sont ces trois généralisations que je voudrais maintenant repérer un peu.

Premièrement, généralisation de la guerre par rapport au droit et aux fondements du droit. Dans les analyses précédentes, celles des protestants français du XVIe siècle, des parlementaires français du XVIIE siècle et des parlementaires anglais de la même époque, la guerre est cette espèce d'épisode de rupture qui suspend le droit et le bouleverse. La guerre, c'est le passeur qui permet d'aller d'un système de droit à un autre. Chez Boulainvilliers, la guerre ne joue pas ce rôle-là, la guerre n'interrompt pas le droit. La guerre, en fait, recouvre entièrement le droit, recouvre même entièrement le droit naturel, au point de le rendre irréel, abstrait, et en quelque sorte fictif. Que la guerre ait recouvert entièrement le droit naturel, au point que ce droit ne soit plus qu'une abstraction inutilisable, Boulainvilliers en donne trois preuves ; il met cette idée en œuvre de trois façons. D'abord, sur le mode historique, il dit ceci : on peut parcourir l'histoire autant qu'on veut, et dans tous les sens, de toute façon on ne trouvera jamais de droits naturels. Dans aucune société, quelle qu'elle soit, pas de droits naturels. Ce que les historiens croyaient découvrir, par exemple chez les Saxons ou chez les Celtes, c'est-à-dire une sorte de petite plage, de petit îlot de droit naturel, tout cela est absolument faux. Partout on ne trouve que quelque chose qui est ou bien la guerre elle-même (sous les Français il y a eu l'invasion des Francs, sous les Gallo-Romains il y a eu l'invasion des Germains), soit encore des inégalités qui traduisent des guerres et des violences. C'est ainsi que les Gaulois, par exemple, étaient déjà divisés entre aristocrates et non-aristocrates. Chez les Mèdes, chez les Perses, vous trouvez également une aristocratie et un peuple. Ce qui prouve à l'évidence qu'il y a eu, derrière cela, luttes, violences et guerres. Et d'ailleurs, chaque fois que l'on voit les différences entre aristocratie et peuple s'atténuer dans une société ou dans un État, on peut être sûr que l'État va entrer en décadence. La Grèce et Rome ont perdu leurs statuts, et ont même disparu comme États,

dès lors que leur aristocratie est entrée en décadence. Donc, partout des inégalités, partout des violences fondant des inégalités, partout des guerres. Il n'y a pas de sociétés qui puissent tenir sans cette espèce de tension belliqueuse entre une aristocratie et une masse de peuple.

La mise en œuvre théorique maintenant de cette même idée est celle-ci. Boulainvilliers dit : on peut, bien sûr, concevoir une sorte de liberté primitive avant toute domination, tout pouvoir, toute guerre, toute servitude, mais cette liberté qu'on peut concevoir entre individus qui n'auraient entre eux aucun rapport de domination, cette liberté où tout le monde, où tous les gens seraient égaux les uns par rapport aux autres, ce couple liberté-égalité ne peut être, en réalité, que quelque chose sans force et sans contenu. Parce que... qu'est-ce que c'est que la liberté ? La liberté ne consiste pas, bien sûr, à s'empêcher d'empiéter sur la liberté des autres, car à ce moment-là, ce ne serait plus une liberté. En quoi consiste la liberté ? La liberté consiste à pouvoir prendre, à pouvoir s'approprier, à pouvoir profiter, à pouvoir commander, à pouvoir obtenir l'obéissance. Le premier critère de la liberté est de pouvoir priver les autres de la liberté. À quoi servirait et en quoi consisterait, concrètement, le fait d'être libre, si on ne pouvait pas justement empiéter sur la liberté des autres ? C'est la première expression de la liberté. La liberté, pour Boulainvilliers, c'est donc exactement le contraire de l'égalité. C'est ce qui va s'exercer par la différence, par la domination, par la guerre, par tout un système de rapports de force. Une liberté qui ne se traduit pas dans un rapport de force inégalitaire ne peut être qu'une liberté abstraite, impuissante et faible.

De là une sorte de mise en œuvre, à la fois historique et théorique, de cette idée : Boulainvilliers dit (et là encore, je schématise beaucoup) : admettons que le droit naturel ait existé effectivement à un moment donné, en quelque sorte au moment fondateur de l'histoire, un droit où les gens seraient libres, d'une part, et égaux. La faiblesse de cette liberté est telle, puisque c'est précisément une liberté abstraite, fictive, sans contenu effectif, qu'elle ne peut que disparaître devant la force historique d'une liberté qui fonctionne comme inégalité. Et s'il est vrai qu'il a existé quelque part, ou à un instant quelconque, quelque chose comme cette liberté naturelle, comme cette liberté égalitaire, comme ce droit naturel, il n'a pas pu résister à la loi de l'histoire, qui fait que la liberté n'est forte, n'est vigoureuse, et n'est pleine, que si c'est la liberté de quelques-uns assurée aux dépens des autres ; que s'il y a une société qui garantit l'inégalité essentielle.

La loi égalitaire de la nature est faible en face de la loi inégalitaire de l'histoire. Il est donc normal que la loi égalitaire de la nature ait cédé le pas, et définitivement, à la loi inégalitaire de l'histoire. C'est parce qu'il était le droit originaire que le droit naturel n'est pas fondateur, comme disent les juristes, mais forclos par la vigueur plus grande de l'histoire. La loi de l'histoire est toujours plus forte que la loi de la nature. C'est cela que soutient Boulainvilliers lorsqu'il dit que l'histoire est finalement arrivée à créer une loi naturelle d'antithèse entre la liberté et l'égalité, et que cette loi naturelle est plus forte que la loi inscrite dans ce qu'on appelle le droit naturel. La force plus grande de l'histoire par rapport à la force de la nature : c'est cela, finalement, qui fait que l'histoire a recouvert entièrement la nature. La nature ne peut plus parler quand l'histoire commence car, dans la guerre entre l'histoire et la nature, c'est toujours l'histoire qui l'emporte. Il y a un rapport de force entre nature et histoire, et ce rapport de force est

définitivement en faveur de l'histoire. Donc, le droit naturel n'existe pas, ou il n'existe que comme vaincu : il est toujours le grand vaincu de l'histoire, il est « l'autre » (il est comme les Gaulois en face des Romains, comme les Gallo-Romains en face des Germains). L'histoire est la germanité, si vous voulez, par rapport à la nature. Donc, première généralisation : la guerre recouvre entièrement l'histoire, au lieu d'en être simplement la bousculade et l'interruption.

Deuxième généralisation de la guerre, par rapport à la forme de la bataille. Pour Boulainvilliers il est vrai que la conquête, l'invasion, la bataille gagnée ou perdue, fixent bien un rapport de force ; mais, en fait, ce rapport de force qui s'exprime dans la bataille, au fond, a été établi avant, et par autre chose que des batailles antécédentes. Ce qui établit le rapport de force et ce qui fait qu'une nation va gagner une bataille et l'autre la perdre, c'est quoi ? Eh bien, c'est la nature et l'organisation des institutions militaires, c'est l'armée, ce sont les institutions militaires. Elles sont importantes, d'une part parce qu'elles permettent bien sûr de remporter des victoires, et aussi parce qu'elles permettent d'articuler la société tout entière. Au fond, pour Boulainvilliers, l'important, ce qui va faire en effet que la guerre va être le principe d'analyse d'une société, ce qui est déterminant pour lui dans une organisation sociale, c'est le problème de l'organisation militaire ou, tout simplement, celui-ci : qui possède les armes ? L'organisation des Germains repose essentiellement sur le fait que certains – les leudes – avaient les armes et que les autres n'en avaient pas. Ce qui caractérise le régime de la Gaule franque, c'est qu'on a pris soin de retirer leurs armes aux Gaulois, et de les réserver aux Germains (lesquels devaient être entretenus, en tant qu'hommes d'armes, par les Gaulois). Les altérations ont commencé à se produire lorsque ces lois de répartition des armes dans une société ont commencé à se brouiller, lorsque les Romains ont fait appel à des mercenaires, lorsque les rois francs ont organisé des milices, lorsque Philippe Auguste a fait appel à des chevaliers étrangers, etc. C'est à partir de ce moment-là que l'organisation simple, qui permettait aux Germains, et aux Germains seuls, ou à l'aristocratie guerrière, de posséder des armes, a été brouillée.

Or, ce problème de la possession des armes – et c'est dans ce sens qu'il peut servir de point de départ à une analyse générale de la société – d'une part est lié, bien sûr, à des problèmes techniques. Par exemple, qui dit chevaliers, dit lances, armures lourdes, etc., mais dit également une armée peu nombreuse de gens riches. Qui dit au contraire archers, armures légères, va dire armée nombreuse. À partir de là, on voit se profiler toute une série de problèmes économiques et institutionnels : s'il y a une armée de chevaliers, une armée lourde et peu nombreuse de chevaliers, alors les pouvoirs du roi sont forcément limités, car un roi ne peut pas se payer l'armée si coûteuse des chevaliers. Ce sont les chevaliers eux-mêmes qui seront obligés de s'entretenir. En revanche, avec une armée de fantassins, on a une armée nombreuse, que les rois peuvent se payer ; d'où accroissement du pouvoir royal, mais en même temps augmentation de la fiscalité. Donc vous voyez, cette fois, que ce n'est plus comme fait de l'invasion que la guerre laisserait sa marque sur un corps social, mais que, par le relais des institutions militaires, elle se trouve avoir des effets généraux sur l'ordre civil tout entier. Ce qui, par conséquent, sert d'analyseur de la société, ce n'est plus seulement l'espèce de dualité simple envahisseurs/envahis, vainqueurs/vaincus, souvenir de la bataille d'Hastings ou souvenir de l'invasion des Francs. Ce n'est plus ce mécanisme binaire simple qui

marquera du sceau de la guerre le corps social tout entier, mais une guerre prise au-delà et en deçà de la bataille, la guerre comme manière de faire la guerre, comme manière de préparer et d'organiser la guerre. La guerre entendue comme répartition des armes, nature des armes, techniques de combat, recrutement, rétribution des soldats, impôts afférents à l'armée ; la guerre comme institution interne et non plus comme événement brut de la bataille : c'est cela qui, dans les analyses de Boulainvilliers, est opérateur. S'il arrive à faire l'histoire de la société française, c'est en tenant perpétuellement ce fil qui, derrière la bataille et derrière l'invasion, fait apparaître l'institution militaire et, au-delà de l'institution militaire, l'ensemble des institutions et de l'économie du pays. La guerre, c'est une économie générale des armes, une économie des gens armés et des gens désarmés, dans un État donné, et avec toutes les séries institutionnelles et économiques qui en dérivent. C'est cette formidable généralisation de la guerre par rapport à ce qu'elle était encore chez les historiens du XVIIE siècle qui, évidemment, donne à Boulainvilliers la dimension importante que j'essaie de vous montrer.

Enfin, troisième généralisation de la guerre dans l'analyse de Boulainvilliers, non pas par rapport au fait de la bataille, mais par rapport au système invasion-révolte, qui étaient les deux grands éléments que l'on faisait jouer pour retrouver la guerre dans les sociétés (par exemple dans l'historiographie anglaise du XVIIE siècle). Le problème de Boulainvilliers n'est donc pas simplement de retrouver quand il y a eu invasion, quels ont été les effets de l'invasion ; cela ne consiste pas non plus simplement à montrer s'il y a eu ou non révolte. Mais ce qu'il veut faire, c'est montrer comment un certain rapport de force, qui avait été manifesté par l'invasion et la bataille, s'est petit à petit, et obscurément, inversé. Le problème des historiographes anglais était de retrouver partout, dans toutes les institutions, où étaient les forts (les Normands) et où étaient les faibles (les Saxons). Le problème de Boulainvilliers est de savoir comment donc les forts sont devenus faibles, et comment les faibles sont devenus forts. C'est ce problème du passage de la force à la faiblesse et de la faiblesse à la force qui va constituer l'essentiel de son analyse.

Cette analyse et cette description du changement, Boulainvilliers va les faire d'abord à partir de ce qu'on pourrait appeler la détermination des mécanismes internes de renversement, dont on peut trouver facilement des exemples. En effet, ce qui a donné à l'aristocratie franque sa force – tout à fait au début de ce qu'on appellera bientôt le Moyen Âge – c'était quoi ? C'était le fait que, ayant envahi et occupé la Gaule, les Francs s'étaient attribué, eux-mêmes et directement, des terres. Ils étaient donc directement propriétaires des terres, et ils touchaient pour cela des revenus en nature, qui assuraient d'une part le calme de la population paysanne, et d'autre part la force même de la chevalerie. Or, c'est précisément cela, c'est-à-dire ce qui faisait leur force, qui, petit à petit, va devenir le principe de leur faiblesse, par cette dispersion des nobles sur leurs terres et par le fait que, entretenus pour faire la guerre par le système des redevances, ils ont, d'une part, été écartés de la proximité avec ce roi qu'ils avaient créé et, d'autre part, ils ne se sont occupés que de la guerre, et de la guerre entre eux. Par conséquent, ils ont négligé tout ce qui pouvait être l'éducation, l'instruction, l'apprentissage du latin, la connaissance. Tout cet ensemble de choses va devenir le principe de leur impuissance.

Inversement, si vous prenez l'exemple de l'aristocratie gauloise, au début de l'invasion franque, elle était au dernier degré de la faiblesse : chaque propriétaire gaulois avait été dépossédé de tout. Et c'était cela précisément, cette faiblesse, qui historiquement est devenue leur force, par un développement nécessaire. Le fait d'être chassés des terres les a donc renvoyés vers l'Église, et cela leur a donné une influence sur le peuple, mais également des connaissances du droit. C'est cela, petit à petit, qui les a mis en position d'être au plus près du roi, comme conseillers du roi, et, par conséquent, de remettre la main sur un pouvoir politique et sur une richesse économique qui leur avaient échappé autrefois. La forme, les éléments qui constituaient la faiblesse de l'aristocratie gauloise ont été en même temps, et à partir d'un certain moment, les principes de son renversement.

Le problème que Boulainvilliers analyse, ce n'est donc pas : qui a été vainqueur et qui a été vaincu, mais qui est devenu fort et qui est devenu faible ? Pourquoi le fort est devenu faible, et pourquoi le faible est devenu fort ? C'est-à-dire que l'histoire apparaît maintenant comme étant essentiellement un calcul des forces. Dans la mesure même où il va falloir faire une description des mécanismes des rapports de force, cette analyse va nécessairement amener à quoi ? À ce que la grande dichotomie simple vainqueurs/vaincus ne va plus être exactement pertinente pour la description de tout ce processus. À partir du moment où le fort devient faible et le faible se rend fort, il va y avoir de nouvelles oppositions, de nouveaux clivages, de nouvelles répartitions : les faibles vont s'allier entre eux, les forts vont rechercher l'alliance de certains contre certains autres. Ce qui était encore, à l'époque des invasions, une espèce de grande bataille massive, armée contre armée, Francs contre Gaulois, Normands contre Saxons, ces deux grosses masses nationales vont se diviser, se transformer par des canaux multiples. Et vont apparaître alors des luttes diverses, avec des renversements de front, des alliances conjoncturelles, des regroupements plus ou moins permanents : alliance du pouvoir monarchique avec l'ancienne noblesse gauloise ; appui de cet ensemble sur le peuple ; rupture de l'entente tacite entre les guerriers francs et les paysans gaulois lorsque les guerriers francs, appauvris, vont augmenter leurs exigences et demander des redevances plus élevées, etc. Tout ce petit système d'appuis, d'alliances, de conflits internes, c'est cela maintenant qui va, en quelque sorte, se généraliser dans une forme de guerre que les historiens, jusqu'au XVIIE siècle, avaient encore conçue essentiellement sur le mode du grand affrontement de l'invasion.

Jusqu'au XVIIE siècle la guerre c'était bien, essentiellement, la guerre d'une masse contre une autre masse. Boulainvilliers, lui, fait pénétrer le rapport de guerre dans tout le rapport social, va le subdiviser par mille canaux divers, et va faire apparaître la guerre comme une sorte d'état permanent entre des groupes, des fronts, des unités tactiques, en quelque sorte, qui se civilisent les uns aux autres, s'opposent les uns les autres, ou au contraire s'allient les uns avec les autres. Il n'y a plus ces grandes masses stables et multiples, il va y avoir une guerre multiple, en un sens une guerre de tous contre tous, mais une guerre de tous contre tous non plus du tout, évidemment, en ce sens abstrait et – je crois – irréel que Hobbes donnait lorsqu'il parlait de la guerre de tous contre tous et essayait de montrer comment ce n'est pas la guerre de tous contre tous qui est opératrice à l'intérieur du corps social. Chez Boulainvilliers, au contraire, on va avoir une guerre généralisée, qui va parcourir à la fois tout le corps social et toute l'histoire du corps

social ; mais non pas, évidemment, comme guerre des individus contre les individus, mais comme guerre des groupes contre des groupes. Et c'est cette généralisation de la guerre qui est, je crois, caractéristique de la pensée de Boulainvilliers.

Je voudrais terminer en vous disant ceci. Cette triple généralisation de la guerre mène à quoi ? Elle mène à ceci. C'est que, grâce à cela, Boulainvilliers est arrivé là où les historiens du droit [...] *Pour ces historiens qui racontaient l'histoire à l'intérieur du droit public, à l'intérieur de l'État, la guerre était donc essentiellement la rupture du droit, l'énigme, l'espèce de masse sombre ou d'événement brut qu'il fallait bien prendre comme il était, et qui n'était pas, non seulement, principe d'intelligibilité – il n'en était pas question-mais, au contraire, principe de rupture. Là, au contraire, c'est la guerre qui va précipiter une sorte de grille d'intelligibilité dans la rupture même du droit, et qui va donc permettre de déterminer le rapport de force qui soutient en permanence un certain rapport de droit. Boulainvilliers va ainsi pouvoir intégrer ces événements – qui n'étaient autrefois que violence et donnés dans leur massivité-, ces guerres, ces invasions, ces changements, dans toute une nappe de contenus et de prophéties qui recouvrent la société tout entière (puisque cela touche, vous avez vu, au droit, à l'économie, à la fiscalité, à la religion, aux croyances, à l'instruction, à la pratique de la langue, aux institutions juridiques). L'histoire, à partir du fait même de la guerre et à partir de l'analyse que l'on fait en termes de guerre, va pouvoir mettre en relation toutes ces choses : guerre, religion, politique, mœurs et caractères, et va donc être un principe d'intelligibilité de la société. C'est la guerre qui rend la société intelligible chez Boulainvilliers et je pense, à partir de là, dans tout le discours historique. Lorsque je parle de grille d'intelligibilité, je ne veux pas dire, bien sûr, que ce qu'a dit Boulainvilliers est vrai. On peut même, vraisemblablement, démontrer que tout ce qu'il a dit, pièce à pièce, est faux. Simplement, je dirais qu'on peut le démontrer. Par exemple, le discours qui était tenu au XVIIE siècle sur les origines troyennes ou sur l'émigration des Francs qui auraient quitté la Gaule à un moment donné, sous un certain Sigovège, et qui seraient revenus ensuite, on ne peut pas dire qu'il relève du régime de vérité ou d'erreur qui est le nôtre. C'est inassignable pour nous en termes de vérité ou d'erreur. En revanche, la grille d'intelligibilité posée par Boulainvilliers a instauré – je crois – un certain régime, un certain pouvoir de partage vérité/erreur, que l'on peut appliquer au discours de Boulainvilliers lui-même, et qui peut faire dire, d'ailleurs, que son discours est faux, dans son ensemble, est faux dans son détail. Et même, si vous voulez, totalement faux. Il n'en reste pas moins que c'est cette grille d'intelligibilité qui a été posée pour notre discours historique. Et c'est à partir d'une intelligibilité de ce type que nous, désormais, nous pouvons dire ce qui est vrai ou faux dans le discours de Boulainvilliers.

Ce sur quoi aussi je voudrais insister, c'est qu'en faisant intervenir le rapport de force comme une sorte de guerre continue à l'intérieur de la société, Boulainvilliers pouvait récupérer – mais cette fois en termes historiques – tout un type d'analyse que l'on

---

* Interruption dans les enregistrements. Le manuscrit dit explicitement : « En un sens, c'est bien toujours l'analogue du problème juridique : comment naît la souveraineté. Mais cette fois il ne s'agit plus d'illustrer par le récit historique la continuité d'une souveraineté qui est légitime parce qu'elle reste de bout en bout dans l'élément du droit.» Il s'agit de dire comment naît l'institution singulière. la figure historique moderne de l'État absolu par le jeu de rapports de force qui sont une sorte de guerre généralisée entre les nations. »

trouvait chez Machiavel. Mais, chez Machiavel, le rapport de force était essentiellement décrit comme technique politique à mettre entre les mains du souverain. Désormais, le rapport de force est un objet historique que quelqu'un d'autre que le souverain - c'est-à-dire quelque chose comme une nation (à la manière de l'aristocratie ou plus tard de la bourgeoisie, etc.) - peut repérer et déterminer à l'intérieur de son histoire. Le rapport de force, qui était un objet essentiellement politique, devient maintenant un objet historique, ou plutôt un objet historico-politique, puisque c'est en analysant ce rapport de force que, par exemple, la noblesse va pouvoir prendre conscience d'elle-même, retrouver son savoir, redevenir une force politique dans le champ des forces politiques. La constitution d'un champ historico-politique, le fonctionnement de l'histoire dans la lutte politique, ont été rendus possibles à partir du moment où, dans un discours comme celui de Boulainvilliers, ce rapport de force (qui était en quelque sorte l'objet exclusif des préoccupations du Prince) a pu devenir l'objet du savoir pour un groupe, une nation, une minorité, une classe, etc. L'organisation d'un champ historico-politique commence ainsi. Le fonctionnement de l'histoire dans la politique, l'utilisation de la politique comme calcul des rapports de force dans l'histoire, tout cela se noue ici.

Autre remarque encore. C'est que, vous le voyez, on en arrive à cette idée que la guerre a été au fond la matrice de vérité du discours historique. « Matrice de vérité du discours historique » veut dire ceci : la vérité, contrairement à ce que la philosophie ou le droit ont voulu faire croire, ne commence pas, la vérité et le logos ne commencent pas là où cesse la violence. Au contraire, c'est lorsque la noblesse a commencé à mener sa guerre politique, à la fois contre le tiers état et contre la monarchie, c'est à l'intérieur de cette guerre et en pensant à l'histoire comme guerre, que quelque chose comme le discours historique que nous connaissons maintenant a pu s'établir.

Avant-dernière remarque : vous savez qu'il y a un lieu commun qui veut que ce soient les classes en ascension qui portent à la fois les valeurs de l'universel et la puissance de la rationalité. On s'est beaucoup tués à essayer de démontrer que c'était la bourgeoisie qui avait inventé l'histoire, puisque l'histoire – tout le monde le sait – c'est rationnel, et que la bourgeoisie du XVIIIe siècle, classe montante, portait avec elle et l'universel et le rationnel. Eh bien, je crois qu'on a, quand on regarde les choses d'un peu plus près, l'exemple d'une classe qui, dans la mesure même où elle était en pleine décadence, dessaisie de son pouvoir politique et économique, a mis en place une certaine rationalité historique dont la bourgeoisie ensuite, le prolétariat après, se saisiront. Mais je ne dirai pas que c'est parce qu'elle était en décadence, que l'aristocratie française a inventé l'histoire. C'est parce qu'elle faisait la guerre qu'elle a pu se donner précisément sa guerre pour objet, la guerre étant à la fois le point de départ du discours, la condition de possibilité de l'émergence d'un discours historique et le référentiel, l'objet vers lequel se tourne ce discours, la guerre étant à la fois ce à partir de quoi parle le discours et ce dont il parle.

Enfin, dernière remarque : si Clausewitz a pu dire un jour, un siècle après Boulainvilliers et par conséquent deux siècles après les historiens anglais, que la guerre c'était la politique continuée par d'autres moyens, c'est qu'il y a eu quelqu'un qui, au XVIIE siècle, au tournant du XVIIE et du XVIIIe siècle, a pu analyser, dire et montrer la politique comme étant la guerre continuée par d'autres moyens.

COURS DU 25 FÉVRIER 1976

Boulainvilliers et la constitution d'un continuum historico-politique. L'historicisme. – Tragédie et droit public. – L'administration centrale de l'histoire. – Problématique des Lumières et généalogie des savoirs. – Les quatre opérations du savoir disciplinaire et leurs effets. – La philosophie et la science. – La mise en discipline des savoirs.

En vous parlant de Boulainvilliers, je ne voulais pas du tout vous montrer qu'avec lui commençait quelque chose comme l'histoire, puisque, après tout, il n'y a pas de raison de dire que l'histoire naît plutôt avec lui qu'avec, par exemple, ces juristes du XVIe siècle qui avaient collationné les monuments du droit public ; plutôt que chez ces parlementaires qui tout au long du XVIIE siècle avaient recherché, dans les archives et dans la jurisprudence de l'État, ce que pouvaient être les lois fondamentales du royaume ; plutôt que chez ces bénédictins qui avaient été les grands rassembleurs de chartes depuis la fin du XVIe siècle. En fait, ce qui s'est constitué au début du XVIIIe siècle, avec Boulainvilliers, c'est quelque chose – je crois – qui est un champ historico-politique. Dans quel sens ? D'abord, dans celui-ci : en prenant la nation, ou plutôt les nations, pour objet, Boulainvilliers a analysé – sous les institutions, sous les événements, sous les rois et sous leur pouvoir – quelque chose d'autre, ces sociétés par conséquent, comme on disait à l'époque, où se liaient à la fois les intérêts, les coutumes, et les lois. En prenant donc cet objet, il pratiquait une double conversion. D'une part, il faisait (et je crois que c'était la première fois que cela se produisait) l'histoire des sujets – c'est-à-dire qu'il passait de l'autre côté par rapport au pouvoir ; il commençait à donner statut dans l'histoire à quelque chose qui deviendra, au XIXe siècle, avec Michelet, l'histoire du peuple ou des peuples[1]. Il découvrait une certaine matière de l'histoire qui était l'autre côté de la relation de pouvoir. Mais il analysait cette nouvelle matière de l'histoire non pas comme une substance inerte, mais comme une force ou des forces, le pouvoir lui-même n'étant que l'une d'entre elles, une espèce de force singulière, la plus étrange parmi toutes les forces qui se battaient à l'intérieur du corps social. Le pouvoir, c'est celui du petit groupe de ceux qui l'exercent mais qui n'ont pas de force ; et pourtant ce pouvoir, au bout du compte, ce pouvoir devient la plus forte de toutes les forces, une force à laquelle aucune autre ne peut résister, sauf violence ou révolte. Ce que Boulainvilliers découvrait, c'était que l'histoire ne devait pas être l'histoire du pouvoir, mais l'histoire de ce couple monstrueux, étrange en tout cas, dont aucune fiction juridique ne pouvait exactement réduire ou analyser l'énigme, c'est-à-dire le couple entre les forces originaires du peuple et la force finalement constituée de quelque chose qui n'a pas de force mais qui est pourtant le pouvoir.

---

[1] J. Michelet, *Le Peuple,* Paris, 1846.

En déplaçant l'axe, le centre de gravité, de son analyse, Boulainvilliers faisait quelque chose d'important. D'abord, parce qu'il définissait le principe de ce qu'on pourrait appeler le caractère relationnel du pouvoir : le pouvoir, ce n'est pas une propriété, ce n'est pas une puissance ; le pouvoir ce n'est jamais qu'une relation que l'on ne peut, et ne doit, étudier qu'en fonction des termes entre lesquels cette relation joue. On ne peut donc faire ni l'histoire des rois ni l'histoire des peuples, mais l'histoire de ce qui constitue, l'un en face de l'autre, ces deux termes, dont l'un n'est jamais l'infini et l'autre n'est jamais le zéro. En faisant cette histoire, en définissant le caractère relationnel du pouvoir et en l'analysant dans l'histoire, Boulainvilliers refusait – et c'est là, je crois, l'autre aspect de son opération – le modèle juridique de la souveraineté qui avait été, jusque-là, la seule manière que l'on avait de penser le rapport entre le peuple et le monarque, ou encore entre le peuple et ceux qui gouvernent. Ce n'est pas en termes juridiques de souveraineté, mais en termes historiques de domination et de jeu entre les rapports de force que Boulainvilliers a décrit ce phénomène du pouvoir. Et c'est dans ce champ-là qu'il a placé l'objet de son analyse historique.

En faisant cela, en se donnant pour objet un pouvoir qui était essentiellement relationnel et non adéquat à la forme juridique de la souveraineté, en définissant donc un champ de forces où se joue la relation de pouvoir, Boulainvilliers prenait pour objet du savoir historique cela même dont Machiavel[2] avait fait l'analyse, mais en termes prescriptifs de stratégie – d'une stratégie vue du côté seulement du pouvoir et du Prince. On dira que Machiavel a fait autre chose que donner au Prince des conseils, sérieux ou ironiques – ça, c'est une autre question –, dans la gestion et l'organisation du pouvoir ; et qu'après tout le texte lui-même du *Prince* est plein de références historiques. On dira aussi que

Machiavel a fait des *Discours sur la première décade de Tite-Live,* etc. Mais, en fait, chez Machiavel, l'histoire n'est pas le domaine dans lequel il va analyser des relations de pouvoir. L'histoire, pour Machiavel, c'est simplement un lieu d'exemples, une sorte de recueil de jurisprudence ou de modèles tactiques pour l'exercice du pouvoir. L'histoire, pour Machiavel, ne fait jamais qu'en registrer des rapports de force et des calculs auxquels ces rapports ont donné lieu.

En revanche, pour Boulainvilliers (et c'est là, je crois, l'important), le rapport de force et le jeu du pouvoir, c'est la substance même de l'histoire. S'il y a de l'histoire, s'il y a des événements, si quelque chose arrive dont on peut et dont il faut garder la mémoire, c'est dans la mesure où précisément se jouent entre les hommes des rapports de pouvoir, des rapports de force et un certain jeu de pouvoir. Le récit historique, par conséquent, et le calcul politique ont pour Boulainvilliers exactement le même objet. Sans doute le récit historique et le calcul politique n'ont pas la même fin, mais ce dont ils parlent, ce dont il est question dans ce récit et dans ce calcul, cela est exactement en continuité. On a donc

---

[2] N. Machiavel, Il *Principe,* Roma, 1532 *; Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, op. cit. ; Dell'arte della guerra.* Firenze, 1521 : *Istorie fiorentine,* Firenze, 1532. Les traductions françaises du *Prince* sont très nombreuses. Les autres textes peuvent être lus dans l'édition d'E. Barincou (Machiavel, *Œuvres complètes,* Paris, Gallimard/« Bibliothèque de la Pléiade », 1952) qui a repris et mis à jour les anciennes traductions de J. Guiraudet (1798). Foucault traitera de Machiavel surtout dans deux essais, « `Omnes et singulatim'... » (1981) et « The Political Technology of Individuals » (1982); voir aussi le cours au Collège de France du le, février 1978 sur « La `gouvernementalité' » (textes cités *supra,* cours du 21 janvier, note 13).

chez Boulainvilliers, je crois, pour la première fois, un *continuum* historico-politique. On peut dire aussi, en un autre sens, que Boulainvilliers a ouvert un champ historico-politique et pour la raison que voici. Je vous ai dit, et je crois que c'est fondamental pour comprendre à partir de quoi Boulainvilliers parlait, qu'il s'agissait pour lui de prendre en critique le savoir des intendants, cette espèce d'analyse et de programme de gouvernement que les intendants, ou, d'une façon générale, l'administration monarchique, proposaient sans cesse au pouvoir. Boulainvilliers, c'est vrai, s'oppose radicalement à ce savoir, mais en réimplantant à l'intérieur de son propre discours, et pour les faire fonctionner à ses propres fins, les analyses mêmes qu'on trouve dans ce savoir des intendants. Il s'agit de le confisquer et de le faire fonctionner contre le système de la monarchie absolue, qui était à la fois le lieu de naissance et le champ d'utilisation de ce savoir administratif, de ce savoir des intendants, de ce savoir économique.

Et, au fond, quand Boulainvilliers analyse à travers l'histoire toute une série de relations précises entre, si vous voulez, organisation militaire et fiscalité, il ne fait pas autre chose que d'acclimater, ou plutôt d'utiliser, pour ses analyses historiques, une forme de rapport, un type d'intelligibilité, un modèle de relations qui étaient exactement ceux que le savoir administratif, le savoir fiscal, le savoir des intendants avaient définis de leur côté. Par exemple, quand Boulainvilliers explique le rapport qu'il y a entre le mercenariat, l'élévation de la fiscalité, l'endettement paysan, l'impossibilité de commercialiser les produits de la terre, il ne fait pas autre chose que reprendre, mais dans la dimension historique, ce qui était en question à l'époque chez les intendants ou financiers du règne de Louis XIV. Vous trouvez exactement les mêmes spéculations, par exemple, chez des gens comme Boisguilbert[3] ou Vauban[4]. Le rapport entre endettement terrien et enrichissement urbain a été également une discussion essentielle dans toute la fin du XVIIE et au début du XVIII[e] siècle. Donc, c'est bien le même mode d'intelligibilité que l'on trouve dans le savoir des intendants et dans les analyses historiques de Boulainvilliers, mais il est le premier à avoir fait fonctionner ce type de relation à l'intérieur du domaine du récit historique. Autrement dit, Boulainvilliers fait fonctionner comme principe d'intelligibilité de l'histoire ce qui n'était jusque-là que le principe de rationalité dans la gestion de l'État. Que le récit de l'histoire et la gestion de l'État entrent en continuité c'est, je crois, un phénomène capital. L'utilisation du modèle de rationalité gestionnaire de l'État comme grille d'intelligibilité spéculative de l'histoire, c'est cela qui constitue le *continuum* historico-politique. Un *continuum* qui va faire que, désormais, parler de l'histoire et analyser la gestion de l'État pourront se faire selon le même vocabulaire et selon la même grille d'intelligibilité ou de calcul.

Je crois enfin que Boulainvilliers a constitué un *continuum* historico-politique dans la mesure où, lorsqu'il raconte, il a un projet précis et particulier : il s'agit bel et bien pour lui de redonner à la noblesse à la fois une mémoire qu'elle a perdue et un savoir qu'elle a toujours négligé. En lui redonnant mémoire et savoir, ce que Boulainvilliers veut faire,

---

[3] Pierre le Pesant de Boisguilbert, *Le Détail de la France, s. l.,* 1695; *Factum de la France* (1707), in *Économistes financiers du* XVIII[e] *siècle,* Paris, 1843; *Testament politique de M. de Vauban, Maréchal de France, s. l.,* 1707, 2 vol.*; Dissertation sur la nature des richesses, de l'argent et des tributs.* Paris, s.d.

[4] Sébastien le Prestre de Vauban, *Méthode générale et facile pour faire le dénombrement des peuples.* Paris, 1686: *Projet d' une dixme royale, s. l.,* 1707.

c'est lui redonner force, reconstituer la noblesse comme force à l'intérieur des forces du champ social. Par conséquent, pour Boulainvilliers, prendre la parole dans le domaine de l'histoire, raconter une histoire, ce n'est pas simplement décrire un rapport de force, ce n'est pas simplement réutiliser, au profit par exemple de la noblesse, un calcul d'intelligibilité qui était jusqu'à présent celui du gouvernement. Il s'agit par là même de modifier, dans leur dispositif même et dans leur équilibre actuel, les rapports de force. L'histoire n'est pas simplement un analyseur ou un décrypteur des forces, c'est un modificateur. Par conséquent, le contrôle, le fait d'avoir raison dans l'ordre du savoir historique, bref : dire la vérité de l'histoire, c'est par là même occuper une position stratégique décisive.

Pour résumer tout ceci, on peut dire que la constitution d'un champ historico-politique se traduit par le fait que l'on est passé d'une histoire qui avait jusque-là pour fonction de dire le droit en racontant les exploits des héros ou des rois, leurs batailles, leurs guerres, etc., on est passé d'une histoire qui disait le droit en racontant les guerres, à une histoire qui maintenant fait la guerre en déchiffrant la guerre et la lutte qui traversent toutes les institutions du droit et de la paix. Donc, l'histoire est devenue un savoir des luttes qui se déploie lui-même et fonctionne dans un champ de luttes : combat politique et savoir historique sont désormais liés l'un avec l'autre. Et s'il est vrai sans doute qu'il n'y a jamais eu d'affrontements qui ne se soient accompagnés de souvenirs, de mémoires, de rituels divers de mémorisation, je crois que maintenant, à partir du XVIII[e] siècle – et c'est là que la vie et le savoir politiques commencent à s'inscrire dans les luttes réelles de la société –, la stratégie, le calcul immanent à ces luttes, vont s'articuler sur un savoir historique qui est déchiffrement et analyse des forces. On ne peut pas comprendre l'émergence de cette dimension spécifiquement moderne de la politique sans comprendre comment le savoir historique est devenu, à partir du XVIII[e] siècle, un élément de lutte : à la fois description des luttes et arme dans la lutte. Donc, organisation de ce champ historico-politique. L'histoire nous a apporté l'idée que nous sommes en guerre, et nous nous faisons la guerre à travers l'histoire.

Là-dessus – ceci étant fixé – deux mots avant de reprendre cette guerre qui se fait à travers l'histoire des peuples. L'un, d'abord, à propos de l'*historicisme*. Tout le monde sait, bien sûr, que l'historicisme est la chose la plus affreuse du monde. Il n'y a pas de philosophie digne de ce nom, il n'y a pas de théorie de la société, il n'y a pas d'épistémologie un peu distinguée ou relevée, qui ne doivent, évidemment, lutter radicalement contre la platitude de l'historicisme. Nul n'oserait avouer qu'il est historiciste. Et je crois qu'on pourrait montrer facilement comment, depuis le XIX[e] siècle, toutes les grandes philosophies ont été, d'une manière ou d'une autre, anti-historicistes. On pourrait montrer, je crois, également. comment toutes les sciences humaines ne se soutiennent, et peut-être à la limite n'existent, que d'être anti-historicistes[5]. On pourrait montrer aussi comment l'histoire, la discipline historique, dans ses recours (qui l'enchantent tellement) soit à une philosophie de l'histoire, soit à une idéalité juridique et morale, soit aux sciences humaines, cherche à échapper à ce qui pourrait être sa pente fatale et intérieure à l'historicisme.

---

[5] Sur l'anti-historicisme du savoir contemporain. cf. en particulier *Les Mots et les Choses, op. cit.,* chap. X, § IV.

Mais qu'est-ce que c'est que cet historicisme, dont tout le monde, que ce soit la philosophie, les sciences humaines, l'histoire, se méfie tellement ? Qu'est-ce donc que cet historicisme qu'il faut à tout prix conjurer, et que la modernité philosophique, scientifique et même politique, a toujours essayé de conjurer ? Eh bien, je crois que l'historicisme ce n'est rien d'autre que ce que je viens précisément d'évoquer : ce nœud, cette appartenance incontournable de la guerre à l'histoire et, réciproquement, de l'histoire à la guerre. Le savoir historique, aussi loin qu'il aille, ne trouve jamais ni la nature, ni le droit, ni l'ordre, ni la paix. Aussi loin qu'il aille, le savoir historique ne rencontre que l'indéfini de la guerre, c'est-à-dire les forces avec leurs rapports et leurs affrontements, et les événements dans lesquels se décident, d'une manière toujours provisoire, les rapports des forces. L'histoire ne rencontre que la guerre, mais cette guerre, l'histoire ne peut jamais la surplomber entièrement ; l'histoire ne peut jamais contourner la guerre ni en trouver les lois fondamentales, ni imposer les limites, tout simplement parce que la guerre elle-même soutient ce savoir, passe par ce savoir, le traverse et le détermine. Ce savoir n'est jamais qu'une arme dans la guerre, ou encore un dispositif tactique à l'intérieur de cette guerre. La guerre se mène donc à travers l'histoire, et à travers l'histoire qui la raconte. Et, de son côté, l'histoire ne peut jamais que déchiffrer une guerre qu'elle fait elle-même ou qui passe par elle.

Eh bien, je crois que ce nœud essentiel entre le savoir historique et la pratique de la guerre, c'est cela en gros qui constitue le noyau de l'historicisme, ce noyau à la fois irréductible et qu'il s'agit toujours d'expurger, à cause de cette idée qui a été relancée sans cesse maintenant depuis un ou deux millénaires et qu'on peut appeler « platonicienne » (bien qu'il faille toujours se méfier de cette attribution générale que l'on fait de tout ce que l'on veut bannir à ce pauvre Platon) ; cette idée que l'on retrouve liée vraisemblablement à toute l'organisation du savoir occidental, et qui est que le savoir et la vérité ne peuvent pas ne pas appartenir au registre de l'ordre et de la paix, que jamais on ne peut trouver le savoir et la vérité du côté de la violence, du désordre et de la guerre. À propos de cette idée (qu'elle soit platonicienne ou pas, peu importe) que le savoir et la vérité ne peuvent pas appartenir à la guerre, mais ne peuvent être que de l'ordre et de la paix, je crois que ce qui est important, c'est que l'État moderne l'a profondément réimplantée de nos jours par ce qu'on pourrait appeler la « disciplinarisation » des savoirs au XVIIIe siècle. Et c'est cette idée qui nous rend insupportable l'historicisme, qui nous rend insupportable d'accepter quelque chose comme une circularité indissociable entre le savoir historique et les guerres qui à la fois sont racontées par lui et qui pourtant le traversent. Donc, problème et, si vous voulez, première tâche : essayer d'être historicistes, c'est-à-dire d'analyser ce rapport perpétuel et incontournable entre la guerre racontée par l'histoire et l'histoire traversée par cette guerre qu'elle raconte. C'est dans cette ligne-là que j'essaierai alors de continuer cette petite histoire des Gaulois et des Francs que j'ai commencée.

Voilà pour la première remarque, pour le premier excursus à propos de cet historicisme. Deuxième chose : un thème que je viens d'aborder à l'instant, c'est-à-dire la disciplinarisation des savoirs au XVIIIe siècle, ou plutôt, si vous voulez, par un autre biais, une objection qu'on peut faire. En plaçant ainsi l'histoire, l'histoire des guerres et la guerre à travers l'histoire comme le grand appareil discursif par lequel s'est faite au XVIIIe siècle la critique de l'État, en faisant de ce rapport guerre/histoire la condition

d'émergence de « la » politique [...] l'ordre avait donc pour fonction de rétablir la continuité dans son discours. [*]

[Au moment où les juristes s'interrogeaient sur les archives pour connaître les lois fondamentales du royaume, se dessinait une histoire des historiens qui n'était pas le chant du pouvoir sur lui-même. Il ne faut pas oublier qu'au XVIIE siècle, et pas seulement en France, la tragédie était une des grandes formes rituelles dans lesquelles se manifestait le droit public et se débattaient ses problèmes. Eh bien, les tragédies « historiques » de Shakespeare sont des tragédies du droit et du roi, essentiellement centrées sur le problème de l'usurpateur et de la déchéance, de l'assassinat des rois, et de cette naissance d'un être nouveau que constitue le couronnement d'un roi. Comment un individu peut-il recevoir par la violence, l'intrigue, le meurtre et la guerre une puissance publique qui doit faire régner la paix, la justice, l'ordre et le bonheur ? Comment l'illégitimité peut-elle produire la loi ? Tandis qu'à la même époque la théorie et l'histoire du droit s'efforçaient de tisser la continuité sans rupture de la puissance publique, la tragédie de Shakespeare, elle, s'acharne] [6], au contraire, sur cette plaie, sur cette espèce de blessure répétée que porte le corps de la royauté, dès lors qu'il y a mort violente des rois et avènement des souverains illégitimes. Je crois donc que la tragédie shakespearienne est, par un de ses axes au moins, une sorte de cérémonie, de rituel de re-mémorisation des problèmes du droit public. On pourrait dire la même chose de la tragédie française, celle de Corneille et peut-être plus encore celle de Racine, justement. Et d'ailleurs, d'une façon générale, est-ce que la tragédie grecque aussi n'est pas toujours, essentiellement, une tragédie du droit ?

Je crois qu'il y a appartenance fondamentale, essentielle, entre la tragédie et le droit, entre la tragédie et le droit public, tout comme, vraisemblablement, il y a appartenance essentielle entre le roman et le problème de la norme. La tragédie et le droit, le roman et la norme : tout cela serait peut-être à regarder.

En tout cas, la tragédie en France au XVIIE siècle est, elle aussi, une sorte de représentation du droit public, une représentation historico-juridique de la puissance publique. À ceci près, bien sûr – et c'est là la différence fondamentale d'avec Shakespeare (le génie mis à part) –, d'une part, dans la tragédie classique française il n'est en général question que des rois antiques. Codage lié sans doute à la prudence politique. Mais, après tout, il ne faut pas oublier non plus que parmi toutes les raisons de cette référence à l'Antiquité, il y a ceci : c'est que le droit monarchique au XVIIE siècle en France, et surtout sous Louis XIV, se donne, par sa forme et même par la continuité de son histoire, comme se situant en ligne directe par rapport aux monarchies antiques. C'est bien le même type de pouvoir et le même type de monarchie, c'est substantiellement et juridiquement la même monarchie que l'on trouve chez Auguste ou Néron, à la limite chez Pyrrhus et puis chez Louis XIV. D'autre part, dans la tragédie classique française, il y a référence à l'Antiquité, mais présence aussi de cette institution qui semble en quelque sorte limiter les pouvoirs tragiques de la tragédie, et la faire basculer dans un théâtre de la galanterie et de l'intrigue : c'est la présence de la cour.

---

[*] L'ajustement du sens à partir de l'enregistrement a été difficile. De fait, les 18 premières pages du ms. ont été replacées à la fin dans le déroulement du cours.

[6] Le texte entre crochets a été établi d'après le manuscrit de M. Foucault.

Tragédie de l'Antiquité et tragédie de la cour. Mais qu'est-ce que la tour, sinon précisément – et ceci d'une façon éclatante chez Louis XIV –, là aussi, une sorte de leçon de droit public ? La cour a essentiellement pour fonction de constituer, d'aménager un lieu de manifestation quotidienne et permanente du pouvoir royal dans son éclat. Au fond, la cour c'est cette espèce d'opération rituelle permanente, recommencée de jour en jour, qui requalifie un individu, un homme particulier, comme étant le roi, comme étant le monarque, comme étant le souverain. La cour, dans son rituel monotone, c'est l'opération sans cesse renouvelée par laquelle un homme qui se lève, qui se promène, qui mange, qui a ses amours et ses passions, est en même temps, à travers cela, à partir de cela et sans que rien de cela ne soit en quelque sorte éliminé, un souverain. Rendre son amour souverain, rendre son alimentation souveraine, rendre souverains son lever et son coucher : c'est en cela que consiste l'opération spécifique du rituel et du cérémonial de la cour. Et tandis que la cour donc requalifie sans cesse le quotidien en souverain, en la personne d'un monarque qui est substance même de la monarchie, la tragédie le fait, cela, en quelque sorte en sens inverse : la tragédie défait et recompose, si l'on veut, ce que le rituel cérémonial de la tour établit chaque jour.

La tragédie classique, la tragédie racinienne que fait-elle ? Elle a pour fonction – c'est en tout cas un de ses axes – de constituer l'envers de la cérémonie, de montrer la cérémonie déchirée, le moment où le détenteur de la puissance publique, le souverain, se décompose peu à peu en homme de passion, en homme de colère, en homme de vengeance, en homme d'amour, d'inceste, etc., et où le problème est de savoir si, à partir de cette décomposition du souverain en homme de passion, le roi-souverain pourra renaître et se recomposer : mort et résurrection du corps du roi dans le cœur du monarque. Et c'est là le problème juridique, beaucoup plus que psychologique, qui est posé par la tragédie racinienne. Dans cette mesure, vous comprenez bien que Louis XIV, en demandant à Racine de devenir son historiographe, ne faisait pas autre chose que de rester à la fois dans la ligne de ce qu'était l'historiographie de la monarchie jusque-là, c'est-à-dire chanter le pouvoir lui-même, mais il permettait aussi à Racine de rester dans la fonction même qu'il avait exercée lorsqu'il écrivait des tragédies. Il lui demandait, au fond, d'écrire, comme historiographe, le cinquième acte d'une tragédie heureuse, c'est-à-dire la remontée de l'homme privé, de l'homme de cour et de cœur, jusqu'à ce point où il devient chef de guerre et monarque, détenteur de la souveraineté. Confier son historiographie à un poète tragique, ce n'était pas du tout, au fond, quitter l'ordre du droit, ce n'était pas trahir du tout la vieille fonction de l'histoire, qui était de dire le droit, et de dire le droit de l'État souverain. C'était – par une nécessité qui était liée à l'absolutisme du roi – revenir au contraire à la fonction la plus pure et la plus élémentaire de l'historiographie royale, dans cette monarchie absolue dont il ne faut pas oublier que, par une espèce d'étrange replongée vers l'archaïsme, elle faisait de la cérémonie du pouvoir un moment politique intense, et où la tour, comme cérémonie du pouvoir, était une leçon quotidienne de droit public, une manifestation quotidienne de droit public. On comprend que l'histoire du roi ait pu reprendre ainsi sa forme pure, sa forme magico-poétique en quelque sorte. L'histoire du roi ne pouvait pas ne pas redevenir le chant du pouvoir sur lui-même. Donc absolutisme, cérémonial de la cour, illustration du droit public, tragédie classique, historiographie du roi : tout cela, je crois, appartenait à un même ensemble.

Pardonnez ces spéculations sur Racine et l'historiographie. On saute un siècle (le siècle justement qui a été inauguré par Boulainvilliers), et on prend le dernier des monarques absolus avec son dernier historiographe, Louis XVI et Jacob-Nicolas Moreau, successeur lointain de Racine, dont je vous avais déjà dit quelques mots, et qui était cet administrateur, ce ministre de l'histoire que Louis XVI avait nommé vers les années 1780. Si on le compare à Racine, qui est Moreau ? Parallèle dangereux, mais qui n'est peut-être pas à la défaveur de qui l'on croit. Moreau est le défenseur savant d'un roi, bien sûr, qui aura, dans sa vie, un certain nombre d'occasions d'être défendu. Défenseur, c'est bien le rôle qu'il a lorsqu'il est nommé, vers les années 1780 – en un moment où justement les droits de la monarchie sont attaqués au nom de l'histoire, et ceci d'horizons bien différents, non seulement du côté de la noblesse, mais des parlementaires, mais de la bourgeoisie aussi. C'est le moment où l'histoire est devenue, justement, le discours par lequel chaque « nation », entre guillemets, et en tout cas chaque ordre, chaque classe, fait valoir son propre droit ; le moment où l'histoire est devenue, si vous voulez, le discours général des luttes politiques. À ce moment-là, donc, création d'un ministère de l'histoire. Et c'est là où vous me direz : l'histoire a-t-elle vraiment à ce point échappé à l'État, puisqu'on voit, un siècle après Racine, apparaître un historiographe qui est au moins aussi lié au pouvoir de l'État, puisqu'il a véritablement, il exerce, comme je viens de le dire, une fonction, sinon ministérielle, du moins administrative ?

De quoi s'agissait-il donc dans cette création, dans cette administration centrale de l'histoire ? Il s'agissait d'armer, dans cette bataille politique, le roi, dans la mesure où il n'est, après tout, qu'une force parmi les autres, et attaquée par les autres. Il s'agissait de tenter aussi d'établir une sorte de paix imposée dans ces luttes historico-politiques. Il s'agissait de coder une fois pour toutes ce discours de l'histoire pour qu'il puisse s'intégrer à la pratique de l'État. D'où les tâches qui avaient été confiées à Moreau : collationner les documents de l'administration, les mettre à la disposition de l'administration elle-même (d'abord celle des finances, et ensuite les autres), et enfin ouvrir ces documents, ce trésor de documents, à des gens qui seraient payés par le roi pour faire cette recherche[7]. À ceci près donc que Moreau n'est pas Racine, que Louis XVI n'est pas Louis XIV, et qu'on est loin de la description cérémonieuse du passage du Rhin, – quelle est la différence entre Moreau et Racine, entre l'ancienne historiographie (celle que l'on trouve à son point, en quelque sorte, le plus pur à la fin du XVIIE siècle) et cette espèce d'histoire que l'État est en train de prendre en Charge et de prendre en contrôle à la fin du XVIII[e] siècle ? Peut-on dire que l'histoire a cessé d'être un discours de l'État sur lui-même dès lors qu'on a peut-être quitté l'historiographie de cour pour tomber dans une historiographie de type administratif ? Je crois que la différence est considérable et, en tout cas, quelle demande à être mesurée.

Et là alors, nouvel excursus, si vous voulez. Ce qui distingue ce qu'on pourrait appeler l'histoire des sciences de la généalogie des savoirs, c'est que l'histoire des sciences se situe essentiellement sur un axe qui est, en gros, l'axe connaissance-vérité, ou, en tout

---

[7] Le résultat de cet énorme travail accompli par J.-N. Moreau se trouve dans les *Principes de morale, de politique et de droit public .... op. cit.* Pour une illustration des critères utilisés par J.-N. Moreau dans la préparation de ce travail, et pour son histoire. Cf. aussi le *Plan des travaux littéraires ordonnés par Sa Majesté .... op. cit.*

cas, l'axe qui va de la structure de la connaissance à l'exigence de la vérité. Par opposition à l'histoire des sciences, la généalogie des savoirs se situe sur un axe qui est autre, l'axe discours-pouvoir ou, si vous voulez, faxe pratique discursive-affrontement de pouvoir. Or, il me semble que, quand on l'applique à cette période privilégiée pour tout un tas de raisons, qui est le XVIIIe siècle, quand on l'applique à ce domaine, à cette région, la généalogie des savoirs a d'abord à déjouer, avant toute chose, la problématique des Lumières. Elle a à déjouer ce qui à l'époque (et d'ailleurs au XIXe et au XXe siècle encore) a été décrit comme le progrès des Lumières, la lutte de la connaissance contre l'ignorance, de la raison contre les chimères, de l'expérience contre les préjugés, des raisonnements contre l'erreur, etc. Tout cela, qui a été décrit et symbolisé comme la marche du jour dissipant la nuit, c'est ce dont il faut, je crois, se débarrasser : [il faut, en revanche,] percevoir au cours du XVIIIe siècle, au lieu de ce rapport entre jour et nuit, entre connaissance et ignorance, quelque chose de très différent : un immense et multiple combat, non pas donc entre connaissance et ignorance, mais un immense et multiple combat *des* savoirs les uns contre les autres – des savoirs s'opposant entre eux par leur morphologie propre, par leurs détenteurs ennemis les uns des autres, et par leurs effets de pouvoir intrinsèques.

Je vais prendre là un ou deux exemples qui m'éloigneront provisoirement de l'histoire – le problème, si vous voulez, du savoir technique, technologique. On dit souvent que le XVIIIe siècle, c'est le siècle d'émergence des savoirs techniques. En fait, ce qui s'est passé au XVIIIe siècle, c'est tout autre chose. D'abord, l'existence plurielle, polymorphe, multiple, dispersée, de savoirs différents, qui existaient avec leurs différences selon les régions géographiques, selon la taille des entreprises, des ateliers, etc. – je parle de connaissances technologiques, n'est-ce pas –, selon les catégories sociales, l'éducation, la richesse de ceux qui les détenaient. Et ces savoirs étaient en lutte les uns avec les autres, les uns en face des autres, dans une société où le secret du savoir technologique valait richesse et où l'indépendance de ces savoirs, les uns par rapport aux autres, signifiait aussi l'indépendance des individus. Savoir donc multiple, savoir-secret, savoir fonctionnant comme richesse et comme garantie d'indépendance : c'était dans ce morcellement que fonctionnait le savoir technologique. Or, à mesure que se sont développées aussi bien les forces de production que les demandes économiques, le prix de ces savoirs a augmenté, la lutte de ces savoirs les uns par rapport aux autres, les délimitations d'indépendance, les exigences de secret, sont devenues plus fortes et, en quelque sorte, plus tendues. Du même coup, se sont développés des processus d'annexion, de confiscation, de reprise en charge des plus petits savoirs, les plus particuliers, les plus locaux, les plus artisanaux, par les plus grands, je veux dire les plus généraux, les plus industriels, ceux qui circulaient le plus facilement ; une sorte d'immense lutte économico-politique autour des savoirs, à propos de ces savoirs, à propos de leur dispersion et de leur hétérogénéité ; immense lutte autour des inductions économiques et des effets de pouvoir liés à la possession exclusive d'un savoir, à sa dispersion et à son secret. C'est dans cette forme-là de savoirs multiples, indépendants, hétérogènes et secrets qu'il faut penser ce qu'on a appelé le développement du savoir technologique au XVIIIe siècle : c'est dans cette forme de multiplicité et non pas dans le progrès du jour sur la nuit, de la connaissance sur l'ignorance.

Or, dans ces luttes, dans ces tentatives d'annexion qui sont en même temps des tentatives de généralisation, l'État va intervenir, directement ou indirectement, par, je crois, quatre grands procédés. D'abord, l'élimination, la disqualification de ce qu'on pourrait appeler les petits savoirs inutiles et irréductibles, économiquement coûteux ; élimination et disqualification, donc. Deuxièmement, normalisation de ces savoirs entre eux, qui va permettre de les ajuster les uns aux autres, de les faire communiquer entre eux, d'abattre les barrières du secret et des délimitations géographiques et techniques, bref, de rendre interchangeables non seulement les savoirs, mais aussi ceux qui les détiennent ; normalisation donc de ces savoirs dispersés. Troisième opération : classification hiérarchique de ces savoirs qui permet, en quelque sorte, de les emboîter les uns dans les autres, depuis les plus particuliers et les plus matériels, qui seront en même temps les savoirs subordonnés, jusqu'aux formes les plus générales, jusqu'aux savoirs les plus formels, qui seront à la fois les formes enveloppantes et directrices du savoir. Donc, classification hiérarchique. Et enfin, à partir de là, possibilité de la quatrième opération, d'une centralisation pyramidale, qui permet le contrôle de ces savoirs, qui assure les sélections et qui permet de transmettre à la fois de bas en haut les contenus de ces savoirs, et de haut en bas les directions d'ensemble et les organisations générales que l'on veut faire prévaloir.

À ce mouvement d'organisation des savoirs technologiques, a correspondu toute une série de pratiques, d'entreprises, d'institutions. L'*Encyclopédie*, par exemple. On a l'habitude de ne voir dans l'*Encyclopédie* que son côté d'opposition politique ou idéologique à la monarchie et à une forme au moins de catholicisme. En fait, son intérêt technologique n'est pas à mettre au compte d'un matérialisme philosophique, mais bel et bien d'une opération, à la fois politique et économique, d'homogénéisation des savoirs technologiques. Les grandes enquêtes sur les méthodes de l'artisanat, sur les techniques métallurgiques, sur l'extraction minière, etc. – ces grandes enquêtes qui se sont développées depuis le milieu jusqu'à la fin du XVIIIe siècle – ont correspondu à cette entreprise de normalisation des savoirs techniques. L'existence, la création ou le développement de grandes écoles, comme celle des Mines ou des Ponts et Chaussés, etc., ont permis d'établir des niveaux, des coupures, des strates, à la fois qualitatifs et quantitatifs entre les différents savoirs, ce qui a permis leur hiérarchisation. Et enfin, le corps d'inspecteurs, qui dans toute la surface du royaume ont donné consignes et conseils pour l'aménagement et l'utilisation de ces savoirs techniques, a assuré la fonction de centralisation. On pourrait dire la même chose aussi - j'ai pris l'exemple des savoirs techniques – à propos du savoir médical. Toute la seconde moitié du XVIIIe siècle a vu se développer tout un travail à la fois d'homogénéisation, normalisation, classification, centralisation du savoir médical. Comment donner un contenu et une forme au savoir médical, comment imposer des règles homogènes à la pratique des soins, comment imposer ces règles à la population, moins d'ailleurs pour lui faire partager ce savoir que pour le lui rendre acceptable ? Cela a été la création des hôpitaux, des dispensaires, de la Société Royale de Médecine, la codification de la Profession médicale, toute une énorme campagne d'hygiène publique, toute une énorme campagne aussi sur l'hygiène des nourrissons et des enfants, etc. [8]

---

[8] Sur les procédures de normalisation dans le savoir médical, on peut se référer à l'ensemble des textes de M. Foucault qui vont de *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical* (Paris, PUF, 1963) aux conférences brésiliennes sur l'histoire de La médecine en 1974 (cf. *Dits et Écrits,* III, nos 170, 196 et 229), et

Au fond, dans toutes ces entreprises, dont je vous ai cité seulement deux exemples, il s'agissait de quatre choses : sélection, normalisation, hiérarchisation, et centralisation. Ce sont les quatre opérations que l'on peut voir à l'œuvre dans une étude un peu détaillée de ce qu'on appelle le pouvoir disciplinaire[9]. Le XVIII[e] siècle a été le siècle de la mise en discipline des savoirs, c'est-à-dire l'organisation interne de chaque savoir comme une discipline ayant, dans son champ propre, à la fois des critères de sélection qui permettent d'écarter le faux savoir, le non-savoir, des formes de normalisation et d'homogénéisation des contenus, des formes de hiérarchisation, et enfin une organisation interne de centralisation de ces savoirs autour d'une sorte d'axiomatisation de fait. Donc, aménagement de chaque savoir comme discipline et, d'autre part, étalement de ces savoirs ainsi disciplinarisés de l'intérieur, leur mise en communication, leur répartition, leur hiérarchisation réciproque en une espèce de champ global ou de discipline globale que l'on appelle précisément la « *science* ». La science n'existait pas avant le XVIII[e] siècle. Il existait des sciences, il existait des savoirs, il existait aussi, si vous voulez, la philosophie. La philosophie était justement le système d'organisation, ou plutôt de communication, des savoirs les uns par rapport aux autres – et c'est dans cette mesure-là qu'elle pouvait avoir un rôle effectif, réel, opératoire, à l'intérieur du développement des connaissances. Apparaît maintenant, avec la disciplinarisation des savoirs, dans sa singularité polymorphe, à la fois ce fait et cette contrainte qui font maintenant corps avec notre culture et qu'on appelle la « science ». Disparaît, je crois, à ce moment-là, et du fait même, d'une part ce rôle à la fois fondamental et fondateur de la philosophie. La philosophie, désormais, n'aura plus aucun rôle effectif à jouer à l'intérieur de la science et des processus de savoir. Disparaît en même temps, et réciproquement, la *mathesis,* comme projet d'une science universelle qui servirait à la fois d'instrument formel et de fondement rigoureux à toutes les sciences. La science, comme domaine général, comme police disciplinaire des savoirs, a pris le relais à la fois de la philosophie et de la *mathesis*. Et elle va poser désormais des problèmes spécifiques à la police disciplinaire des savoirs : problèmes de classification, problèmes de hiérarchisation, problèmes de voisinage, etc.

De ce changement considérable de la mise en discipline des savoirs et de l'évacuation, par conséquent, et du discours philosophique opérant dans la science, et du projet interne aux sciences de *mathesis,* le XVIII[e] siècle n'a pris conscience, vous le savez, que sous la forme d'un progrès de la raison. Mais je crois que c'est en saisissant bien que sous ce qu'on a appelé le progrès de la raison, ce qui se passait c'était la mise en discipline de savoirs polymorphes et hétérogènes, qu'on peut comprendre un certain nombre de choses. Premièrement, l'apparition de l'Université. Bien sûr, pas l'apparition au sens strict, puisque les universités avaient leur fonction, leur rôle, et leur existence bien avant. Mais, à partir de la fin du XVIII[e] et du début du XIX[e] siècle-la création de l'université napoléonienne se situe précisément là – apparaît quelque chose qui est comme une sorte de grand appareil uniforme des savoirs, avec ses différents étages et ses différents prolongements, son étagement et ses pseudopodes. L'université a d'abord une fonction

---

enfin à l'analyse de la police médicale dans « La politique de la santé au XVIII[e] siècle » (1976 et 1979) (in *Dits et Écrits, III,* nos 168 et 257).

[9] Sur le pouvoir disciplinaire, et sur ses effets sur le savoir, voir surtout *Surveiller et punir. Naissance de la prison,* Paris. Gallimard, 1975.

de sélection, non pas tellement des gens (mais, après tout, ce n'est pas très important, essentiellement), mais des savoirs. Le rôle de la sélection, elle l'exerce par cette sorte de monopole de fait, mais aussi de droit, qui fait qu'un savoir qui n'est pas né, qui n'est pas formé à l'intérieur de cette espèce de champ institutionnel, aux limites d'ailleurs relativement flottantes, mais qui constitue en gros l'université, les organismes officiels de recherche, en dehors de cela, le savoir à l'état sauvage, le savoir né d'ailleurs, se trouve automatiquement, d'entrée de jeu, sinon tout à fait exclu, du moins disqualifié a priori. Disparition du savant-amateur : c'est un fait connu aux XVIIIe-XIXe siècles. Donc : rôle de sélection de l'université, sélection des savoirs ; rôle de répartition de l'étage, de la qualité et de la quantité des savoirs en différents niveaux ; c'est le rôle d'enseignement, avec toutes les barrières qui existent entre les différents étages de l'appareil universitaire ; rôle de l'homogénéisation de ces savoirs par la constitution d'une sorte de communauté scientifique à statut reconnu ; organisation d'un consensus ; et enfin, centralisation, par le caractère direct ou indirect, d'appareils d'État. L'apparition, donc, de quelque chose comme l'université, avec ses prolongements et ses frontières incertaines, se comprend, au début du XIXe siècle, à partir du moment où justement s'est opérée cette disciplinarisation des savoirs, cette mise en discipline des savoirs.

Deuxième fait que l'on peut comprendre à partir de là : c'est ce qui serait comme un changement dans la forme du dogmatisme. À partir du moment où se produit une forme de contrôle dans le mécanisme, donc dans la discipline interne des savoirs, par un appareil à cela destiné ; dès lors qu'on a cette forme-là de contrôle, vous comprenez bien que l'on peut parfaitement renoncer à quelque chose qui serait l'orthodoxie des énoncés. Orthodoxie coûteuse, puisque cette vieille orthodoxie, ce principe, qui fonctionnait comme mode de fonctionnement religieux, ecclésiastique de contrôle sur le savoir, avait à entraîner la condamnation, l'exclusion d'un certain nombre d'énoncés qui étaient scientifiquement vrais et scientifiquement féconds. À cette orthodoxie – qui portait sur les énoncés eux-mêmes, qui triait ceux qui étaient conformes et ceux qui n'étaient pas conformes, ceux qui étaient acceptables et ceux qui n'étaient pas acceptables – la discipline, la disciplinarisation interne des savoirs qui est mise en place au XVIIIe siècle, va substituer autre chose un contrôle qui ne porte donc pas sur le contenu des énoncés, sur leur conformité ou non à une certaine vérité, mais sur la régularité des énonciations. Le problème sera de savoir qui a parlé, et s'il était qualifié pour parler, à quel niveau se situe cet énoncé, dans quel ensemble on peut le replacer, en quoi et dans quelle mesure il est conforme à d'autres formes et à d'autres typologies de savoir. Ce qui permet à la fois, d'une part, un libéralisme en un sens sinon indéfini, du moins beaucoup plus large quant au contenu même des énoncés, et de l'autre, un contrôle infiniment plus rigoureux, plus compréhensif, plus large dans sa surface portante, au niveau même des procédures de l'énonciation. Et du coup, s'en déduit tout naturellement une possibilité de rotation beaucoup plus grande des énoncés, une désuétude beaucoup plus rapide des vérités ; d'où un déblocage épistémologique. Autant l'orthodoxie portant sur le contenu des énoncés avait pu faire obstacle au renouvellement du stock des savoirs scientifiques, autant, en revanche, la disciplinarisation au niveau des énonciations a permis une vitesse de renouvellement des énoncés beaucoup plus grande. On est passé, si vous voulez, de la censure des énoncés à la discipline de l'énonciation, ou encore, de

l'orthodoxie à quelque chose que j'appellerais l'« orthologie », et qui est la forme de contrôle qui s'exerce maintenant à partir de la discipline.

Bon ! Je me suis un peu égaré dans tout ça… On a étudié, on a pu montrer, comment les techniques disciplinaires de pouvoir[10], prises à leur niveau le plus ténu, le plus élémentaire, prises au niveau du corps même des individus, étaient arrivées à changer l'économie politique du pouvoir, en avaient modifié les appareils ; comment aussi ces techniques disciplinaires de pouvoir portant sur le corps avaient provoqué non seulement un cumul de savoir, mais dégagé des domaines de savoir possibles ; et puis comment les disciplines de pouvoir appliquées sur les corps avaient fait sortir de ces corps assujettis quelque chose qui était une âme-sujet, un « moi », une psyché, etc. Tout ceci, j'ai essayé de l'étudier l'année dernière[11]. Je pense qu'il faudrait maintenant étudier comment s'est produite une autre forme de mise en discipline, de disciplinarisation, contemporaine de la première, qui ne porte plus sur les corps mais qui porte sur les savoirs. Et on pourrait montrer, je crois, comment cette disciplinarisation portant sur les savoirs a provoqué un déblocage épistémologique, une nouvelle forme, une nouvelle régularité dans la prolifération des savoirs. On pourrait montrer comment cette disciplinarisation a aménagé un nouveau mode de rapport entre pouvoir et savoir. On pourrait montrer, enfin, comment, à partir de ces savoirs disciplinés, est apparue une contrainte nouvelle qui n'est plus la contrainte de la vérité mais qui est la contrainte de la science.

Tout cela nous éloigne un peu de l'historiographie du roi, de Racine et de Moreau. On pourrait reprendre l'analyse (mais je ne le ferai pas ici) et montrer comment, au moment même où justement l'histoire, le savoir historique, entrait dans un champ général de combat, l'histoire se trouvait, mais pour d'autres raisons, dans la même situation, au fond, que ces savoirs technologiques dont je vous parlais tout à l'heure. Ces savoirs technologiques, dans leur dispersion. dans leur morphologie propre, dans leur régionalisation, dans leur caractère local, avec le secret qui les entourait, étaient à la fois l'enjeu et l'instrument d'une lutte économique et d'une lutte politique ; et dans cette lutte générale des savoirs technologiques les uns par rapport aux autres, l'État était intervenu avec une fonction, avec un rôle de disciplinarisation : c'est-à-dire, à la fois, de sélection, d'homogénéisation, de hiérarchisation, de centralisation. Et le savoir historique, lui, pour des raisons tout à fait différentes, est entré, à peu près à la même époque, dans un champ de luttes et de batailles. Non plus pour des raisons directement économiques, mais pour des raisons de lutte, et de lutte politique. Lorsque, en effet, le savoir historique, qui jusque-là avait fait partie de ce discours que l'État, ou le pouvoir, tenait sur lui-même, lorsqu'il a été énucléé par rapport à ce pouvoir, et qu'il est devenu un instrument de lutte politique, tout au long du XVIIIe siècle, de la même façon et pour la même raison il y a eu tentative, de la part du pouvoir, de le reprendre et le disciplinariser. La création, à la fin du XVIIIe siècle, d'un ministère de l'histoire, la création de ce grand dépôt d'archives qui allait d'ailleurs devenir l'École des Chartes au XIXe siècle, contemporaine à peu près de la création de l'École des Mines, de l'École des

---

[10] Cf. en particulier les Cours au Collège de France, année 1971-1972 : *Théories et Institutions pénales* et 1972-1973 *: La Société punitive, à* paraître.

[11] Cf. le Cours au Collège de France, année 1974-1975 *: Les Anormaux, à* paraître.

Ponts et Chaussées – l'École des Ponts et Chaussées c'est un peu différent, peu importe – correspond elle aussi à cette mise en discipline du savoir. Il s'est agi, pour le pouvoir royal, de mettre en discipline le savoir historique, les savoirs historiques, et d'établir ainsi un savoir d'État. Seulement, avec cette différence par rapport au savoir technologique : c'est que, dans la mesure même où l'histoire était bien – je crois – un savoir essentiellement anti-étatique, entre l'histoire disciplinarisée par l'État, devenue contenu d'enseignement officiel, et puis cette histoire liée aux luttes, comme conscience des sujets en lutte, il y a eu un affrontement perpétuel. L'affrontement n'a pas été réduit par la disciplinarisation. Alors que dans l'ordre de la technologie, on peut dire qu'en gros la disciplinarisation opérée au cours du XVIIIe siècle a été efficace et a réussi, en revanche, en ce qui concerne le savoir historique, il y a eu disciplinarisation d'une part, mais cette disciplinarisation non seulement n'a pas empêché, mais a finalement renforcé, par tout un jeu de luttes, de confiscations, de contestations réciproques, l'histoire non étatique, l'histoire décentrée, l'histoire des sujets en lutte. Et, dans cette mesure-là, vous avez perpétuellement deux niveaux de conscience et de savoir historique, deux niveaux, bien sûr, qui vont se décaler de plus en plus les uns par rapport aux autres. Mais ce décalage n'empêchera jamais leur existence à l'un et à l'autre : d'une part, un savoir effectivement disciplinarisé sous forme de discipline historique et, d'un autre côté, une conscience historique polymorphe, divisée et combattante, qui n'est pas autre chose que l'autre aspect, l'autre face de la conscience politique. C'est un petit peu de ces choses-là, dès la fin du XVIIIe et au début du XIXe siècle, que j'essaierai de vous parler.

COURS DU 3 MARS 1976

Généralisation tactique du savoir historique. – Constitution, Révolution et histoire cyclique. – Le sauvage et le barbare. – Trois filtrages du barbare : tactiques du discours historique. – Questions de méthode : le champ épistémique et l'anti-historicisme de la bourgeoisie. – Réactivation du discours historique à la Révolution. – Féodalité et roman gothique.

La dernière fois, je vous ai montré comment avait été formé, constitué, un discours historico-politique, un champ historico-politique autour de la réaction nobiliaire du début du XVIII[e] siècle. Je voudrais maintenant me placer à un autre point du temps, c'est-à-dire autour de la Révolution française, à un moment donné où l'on peut saisir, je crois, deux processus. D'une part, on voit comment ce discours, qui avait été à l'origine lié à la réaction nobiliaire, s'est généralisé, non pas tellement, non pas seulement en ceci qu'il serait devenu la forme en quelque sorte régulière, canonique, du discours historique, mais dans la mesure où il est devenu un instrument tactique qui n'était plus utilisable seulement par la noblesse, mais finalement dans une stratégie ou dans une autre. Le savoir historique, en effet, au long du XVIII[e] siècle, moyennant bien sûr un certain nombre de modifications dans les propositions fondamentales, est finalement devenu une sorte d'arme discursive utilisable, déployable par tous les adversaires du champ politique. En somme, je voudrais vous montrer comment ce discours historique ne doit pas être pris comme l'idéologie ou le produit idéologique de la noblesse et de sa position de classe, et que ce n'est pas d'idéologie qu'il s'agit là ; il s'agit d'autre chose, que j'essaie justement de repérer, et qui serait, si vous voulez, la tactique discursive, un dispositif de savoir et de pouvoir qui, précisément, en tant que tactique, peut être transférable et devient finalement la loi de formation d'un savoir et, en même temps, la forme commune à la bataille politique. Donc, généralisation du discours de l'histoire, mais en tant que tactique.

Le deuxième processus qu'on voit se dessiner au moment de la Révolution, c'est la manière dont cette tactique s'est déployée dans trois directions, correspondant à trois batailles différentes, et produisant finalement trois tactiques elles aussi différentes : l'une qui est centrée sur les nationalités, et qui va se trouver essentiellement en continuité, d'une part, avec les phénomènes de la langue, et par conséquent avec la philologie ; l'autre qui est centrée sur les classes sociales, avec comme phénomène central la domination économique : par conséquent, rapport fondamental avec l'économie politique ; enfin, une troisième direction, qui va être cette fois centrée non plus sur les nationalités, ni sur les classes, mais sur la race, avec, comme phénomène central, les spécifications et sélections biologiques : donc, continuité entre ce discours historique et la problématique biologique. Philologie, économie politique, biologie.

Parler, travailler, vivre[1]. C'est tout ceci que l'on va voir se réinvestir ou se réarticuler autour de ce savoir historique et des tactiques qui lui sont liées.

La première chose dont je voudrais vous parler aujourd'hui, c'est donc cette généralisation tactique du savoir historique : comment s'est-elle déplacée de son lieu de naissance, qui était la réaction nobiliaire au début du XVIIIe siècle, pour devenir cet instrument général à toutes les luttes politiques, de quelque point de vue qu'on les prenne, de la fin du XVIIIe siècle ? Première question, raison de cette polyvalence tactique : comment et pourquoi cet instrument si particulier, ce discours finalement si singulier, qui consistait à chanter la louange des envahisseurs, a-t-il pu devenir un instrument général dans les tactiques et dans les affrontements politiques du XVIIIe siècle ?

Je crois que la raison, on peut la trouver dans la direction que voici. Boulainvilliers, donc, avait fait de la dualité nationale le principe d'intelligibilité de l'histoire. Intelligibilité voulait dire trois choses. Il s'agissait pour Boulainvilliers, d'abord, de retrouver le conflit initial (bataille, guerre, conquête, invasion, etc.), ce conflit initial, ce noyau belliqueux à partir duquel les autres batailles, les autres luttes, tous les autres affrontements, pouvaient dériver, soit à titre de conséquence directe, soit par une série de déplacements, de modifications, de retournements dans les rapports de force. Donc, une sorte de grande généalogie des luttes à travers tous les combats divers qui avaient été déposés par l'histoire. Comment retrouver la lutte fondamentale, comment renouer le fil stratégique de toutes ces batailles ? L'intelligibilité historique que Boulainvilliers voulait apporter signifiait également qu'il s'agissait non seulement de retrouver cette bataille nucléaire fondamentale et la manière dont les autres combats dérivaient d'elle, mais qu'il fallait aussi repérer les trahisons, les alliances contre nature, les ruses des uns et les lâchetés des autres, tous les passe-droits, tous les calculs inavouables, tous les impardonnables oublis qui avaient rendu possible cette transformation et, en même temps, en quelque sorte, l'adultération de ce rapport de force et de cet affrontement fondamentaux. Il s'agissait de faire une sorte de grand examen historique (« à qui la faute ? »), et, donc, non seulement de renouer le fil stratégique, mais de tracer, à travers l'histoire, la ligne parfois sinueuse, mais ininterrompue, des partages moraux. Troisièmement, cette intelligibilité historique voulait dire autre chose : il s'agissait, par-delà tous ces déplacements tactiques, par-delà toutes ces malversations historico-morales, de retrouver, de remettre au jour, un certain rapport de force qui soit à la fois le bon et le vrai. Le vrai rapport de force – en ce sens qu'il s'agissait de retrouver un certain rapport de force qui n'était pas idéal, qui était réel, qui était effectivement déposé, inscrit par l'histoire au cours d'une certaine épreuve de force décisive qui avait été, dans le cas occurrent, l'invasion de la Gaule par les Francs. Donc, un certain rapport de force qui soit historiquement vrai, historiquement réel, et, deuxièmement, qui soit un bon rapport de force, parce qu'il serait dégagé de toutes les altérations que les trahisons, les déplacements divers lui avaient fait subir. Le thème de cette recherche d'intelligibilité historique, c'était cela : il s'agissait de retrouver un état de choses qui soit un état de force dans sa rectitude d'origine. Et ce projet vous le trouvez formulé clairement par

---

[1] Il s'agit ici, visiblement, de la reprise et de la reformulation « généalogique » des champs de savoir et des formes de discursivité dont M. Foucault avait développé l'analyse « archéologique » dans *Les Mots et les Choses (op. cit.)*.

Boulainvilliers et par ses successeurs. Boulainvilliers disait par exemple : il s'agit de rappeler nos usages présents à leur véritable origine, de découvrir les principes du droit commun de la nation et d'examiner ce que l'on a changé dans la suite du temps. Et du Buat-Nançay, un peu plus tard, devait dire : c'est d'après la connaissance de l'esprit primitif du gouvernement qu'on doit redonner de la vigueur à certaines lois, modérer celles dont la trop grande vigueur pourrait altérer l'équilibre, rétablir l'harmonie et les rapports.

Donc, trois tâches dans cette [sorte] de projet d'analyse de l'intelligibilité de l'histoire : renouer le fil stratégique, tracer le fil des partages moraux et rétablir la rectitude de quelque chose que l'on peut appeler le point constituant de la politique et de l'histoire, le moment de constitution du royaume. Je dis « point constituant », « moment de constitution », pour éviter un peu, sans toutefois l'effacer tout à fait, le mot « constitution ». En fait, c'est bien de constitution, vous le voyez, qu'il s'agit : on fait de l'histoire pour rétablir la constitution, mais la constitution entendue non pas du tout comme un ensemble explicite de lois qui auraient été formulées à un moment donné. Il ne s'agit pas de retrouver non plus une sorte de convention juridique fondatrice, qui aurait été passée dans le temps, ou dans l'archi-temps, entre le roi, entre le souverain et ses sujets. Il s'agit de retrouver quelque chose qui a donc consistance et situation historique ; qui n'est pas tant de l'ordre de la loi, que de l'ordre de la force ; qui n'est pas tellement de l'ordre de l'écrit que de l'ordre de l'équilibre. Quelque chose qui est une constitution, mais presque comme l'entendraient les médecins, c'est-à-dire : rapport de force, équilibre et jeux de proportions, dissymétrie stable, inégalité congruente. C'est de tout cela que les médecins du XVIIIe siècle parlaient lorsqu'ils évoquaient la « constitution[2] ». Cette idée de constitution est en quelque sorte, dans la littérature historique que l'on voit se former autour de la réaction nobiliaire, à la fois médicale et militaire : rapport de force entre le bien et le mal, rapport de force aussi entre les adversaires. Ce moment constituant qu'il s'agit de retrouver, on doit le rejoindre par la connaissance et le rétablissement d'un rapport de force fondamental. Il s'agit de mettre en place une constitution qui soit accessible non par le rétablissement de vieilles lois, mais par quelque chose qui serait une révolution des forces – révolution au sens où précisément il s'agit de passer du point de la nuit au point du jour, du point le plus bas au point le plus haut. Ce qui a été possible, à partir de Boulainvilliers – et je crois que c'est là ce qui est fondamental –, c'est le couplage de ces deux notions, celle de constitution et celle de révolution. Tant que dans la littérature historico-juridique, qui avait été essentiellement celle des parlementaires, on entendait par constitution essentiellement les lois fondamentales du royaume, c'est-à-dire un appareil juridique, quelque chose de l'ordre de la convention, il était évident que ce retour de la constitution ne pouvait être que le rétablissement en quelque sorte décisoire des lois remises en pleine lumière. À partir du moment, au contraire, où la constitution n'est plus une armature juridique, un ensemble de lois, mais un rapport de force, il est bien entendu que ce rapport, on ne peut le rétablir à partir de rien ; on ne peut le rétablir que dès lors qu'il existe quelque chose comme un mouvement cyclique de l'histoire, dès lors qu'il

---

[2] La doctrine médicale de la « constitution » a une longue histoire, mais M. Foucault se réfère sans doute ici à la théorie anatomo-pathologique formulée au XVIIIe siècle, à partir de Sydenham, Le Brun, Bordeu, et qui sera développée, dans la première moitié du XIXe siècle, par Bichat et l'école de Paris (cf. *Naissance de la clinique. op. cit).*

existe, en tout cas, quelque chose qui permet de faire tourner l'histoire sur elle-même et de la ramener à son point de départ. Par conséquent, vous voyez que se réintroduit là, par cette idée d'une constitution qui est médico-militaire, c'est-à-dire rapport de force, quelque chose comme une philosophie de l'histoire cyclique, l'idée en tout cas que l'histoire se développe selon des cercles. Et par là, je dis que cette idée « s'introduit ». À dire vrai, elle se réintroduit ou, si vous voulez, le vieux thème millénariste du retour des choses se couple avec un savoir historique articulé.

Cette philosophie de l'histoire comme philosophie du temps cyclique devient possible à partir du XVIIIe siècle, dès lors qu'on a mis en jeu ces deux notions de constitution et de rapport de force. En effet, chez Boulainvilliers, vous voyez apparaître, je crois pour la première fois, à l'intérieur d'un discours historique articulé, l'idée d'une histoire cyclique. Les empires, disait Boulainvilliers, croissent et tombent en décadence selon la façon dont la lumière du soleil éclaire le territoire[3]. Révolution solaire, révolution de l'histoire : vous voyez que les deux choses sont maintenant liées. Donc on a ce couple, ce lien de trois thèmes – constitution, révolution, histoire cyclique : voilà, si vous voulez, un des aspects de cet instrument tactique que Boulainvilliers avait mis au point.

Second aspect : en cherchant le point constituant – qui soit bon et vrai – dans l'histoire, qu'est-ce que Boulainvilliers veut faire ? Il s'agit, pour lui, de refuser de chercher ce point constituant dans la loi, bien sûr, mais aussi de refuser de le chercher dans la nature : anti-juridisme (c'est ce dont je viens de vous parler à l'instant), mais également anti-naturalisme. Le grand adversaire de Boulainvilliers et de ses successeurs sera la nature, sera l'homme de nature ; ou encore, si vous voulez, le grand adversaire de ce genre d'analyse (et c'est en cela aussi que les analyses de Boulainvilliers vont devenir instrumentales et tactiques), c'est l'homme de nature, c'est le sauvage, entendu en deux sens : le sauvage, bon ou mauvais, cet homme de nature que les juristes ou les théoriciens du droit se donnaient, avant la société, pour constituer la société, comme élément à partir duquel le corps social pouvait se constituer. En cherchant le point de la constitution, Boulainvilliers et ses successeurs n'essaient pas de retrouver ce sauvage antérieur, en quelque sorte, au corps social. Ce qu'ils veulent aussi conjurer, c'est cet autre aspect du sauvage, cet autre homme de nature qui est l'élément idéal, inventé par les économistes, cet homme qui est sans histoire et sans passé, qui n'est mû que par son intérêt et qui échange le produit de son travail contre un autre produit. Ce que le discours historico-politique de Boulainvilliers et de ses successeurs a voulu donc

[3] Dans l'*Essai sur la noblesse de France contenant une dissertation sur son origine et abaissement* (ouvrage rédigé vers 1700 et paru en 1730 dans *Continuation des Mémoires de littérature* .... t. IX, op. *cit.),* à propos du « déclin ». de la « décadence » de l'ancienne Rome, Boulainvilliers reconnaît que c'est là « une destinée commune à tous les États de longue durée », et ajoute : « ... le monde est le jouet d'une succession continuelle ; pourquoi la noblesse et ses avantages seraient-ils hors de la règle commune'? » Néanmoins, à propos de cette succession, il pense que « du nombre de nos enfants, quelqu'un percera cette obscurité où nous vivons pour rendre à notre nom son ancien éclat » (p. *85).* Quant à l'idée de cycle, on la trouve plutôt à la même époque dans la *Scienza nuova* (Naples, *1725)* de G. B. Vico. Dans l'*Astrologie mondiale* (1711) de Boulainvilliers, éditée par Renée Simon en *1949,* est formulée l'idée « pré-hégélienne », pourrait-on dire, du « transfert des monarchies d'une contrée et d'une nation à une autre » . Il s'agit là, pour Boulainvilliers. d'un « ordre » qui « n'a toutefois rien de fixe, puisqu'il n'est point de société toujours durable et que les Empires les plus vastes et les plus redoutés sont sujets à se détruire par des moyens pareils à ceux qui les ont formés; d'autres sociétés naissent souvent dans leur propre sein qui usent à leur tour de force et de persuasion, font des conquêtes sur les anciennes et les assujettissent à leur tour » (p. *141-142).*

conjurer c'est, à la fois, le sauvage théorico-juridique, le sauvage sorti de ses forêts pour contracter et fonder la société, et c'est également le sauvage homo *oeconomicus* qui est voué à l'échange et au troc. Ce couple, au fond, du sauvage et de l'échange est, je crois, absolument fondamental, non seulement dans la pensée juridique, non seulement dans la théorie du droit au XVIIIe siècle ; mais c'est également ce couple-là du sauvage et de l'échange que l'on va retrouver continûment, depuis le XVIIIe siècle et la théorie du droit jusqu'à l'anthropologie du XIXe et du XXe siècle. Au fond, ce sauvage, dans cette pensée juridique du XVIIIe comme dans la pensée anthropologique du XIXe et du XXe siècle, c'est essentiellement l'homme de l'échange ; c'est l'échangeur, l'échangeur des droits ou l'échangeur des biens. En tant qu'échangeur de droits, il fonde la société et la souveraineté. En tant qu'échangeur de biens, il constitue un corps social qui est, en même temps, un corps économique. Depuis le XVIIIe siècle, le sauvage c'est le sujet de l'échange élémentaire. Eh bien, c'est au fond contre ce sauvage (dont l'importance était grande dans la théorie juridique du XVIIIe siècle), que le discours historico-politique inauguré par Boulainvilliers a dressé un autre personnage, qui est tout aussi élémentaire, si vous voulez, que le sauvage des juristes (et bientôt des anthropologues), mais qui est constitué tout différemment. Cet adversaire du sauvage, c'est le barbare.

Le barbare s'oppose au sauvage, mais de quelle manière ? D'abord en ceci : au fond, le sauvage, il est toujours sauvage dans la sauvagerie, avec d'autres sauvages ; dès qu'il est dans un rapport de type social, le sauvage cesse d'être sauvage. En revanche, le barbare est quelqu'un qui ne se comprend et qui ne se caractérise, qui ne peut être défini que par rapport à une civilisation, à l'extérieur de laquelle il se trouve. Il n'y a pas de barbare, s'il n'y a quelque part un point de civilisation par rapport auquel le barbare est extérieur, et contre lequel il vient se battre. Un point de civilisation – que le barbare méprise, dont le barbare a envie – par rapport auquel le barbare se trouve dans un rapport d'hostilité et de guerre permanente. Il n'y a pas de barbare sans une civilisation qu'il cherche à détruire et à s'approprier. Le barbare, c'est toujours l'homme qui piétine aux frontières des États, c'est celui qui vient buter contre les murailles des villes. Le barbare, à la différence du sauvage, ne repose pas sur un fond de nature auquel il appartient. Il ne surgit que sur un fond de civilisation, contre lequel il vient se heurter. Il n'entre pas dans l'histoire en fondant une société, mais en pénétrant, en incendiant et en détruisant une civilisation. Je crois donc que le premier point, la différence entre le barbare et le sauvage, c'est ce rapport à une civilisation, donc à une histoire préalable. Il n'y a pas de barbare sans une histoire préalable, qui est celle de la civilisation qu'il vient incendier. Et, d'autre part, le barbare, ce n'est pas le vecteur d'échanges, comme le sauvage. Le barbare est essentiellement vecteur de tout autre chose que de l'échange : il est vecteur de domination. Le barbare, à la différence du sauvage, il s'empare, il s'approprie ; il pratique non pas l'occupation primitive du sol, mais la rapine. C'est-à-dire que son rapport de propriété est toujours second : il ne s'empare jamais que d'une propriété préalable ; de même, il met les autres à son service, il fait cultiver la terre par d'autres, il fait garder ses chevaux, préparer ses armes, etc. Sa liberté, elle aussi, ne repose que sur la liberté perdue des autres. Et, dans le rapport qu'il entretient avec le pouvoir, le barbare, à la différence du sauvage, ne cède jamais sa liberté. Le sauvage, c'est celui qui a entre les mains une sorte de pléthore de liberté, qu'il vient à céder pour garantir sa vie, sa sécurité, sa propriété, ses biens. Le barbare, lui, ne cède jamais sa liberté. Et lorsqu'il se donne un pouvoir, lorsqu'il se donne un roi, lorsqu'il élit un chef, il le fait non pas du

tout pour diminuer sa propre part de droits, mais, au contraire, pour multiplier sa force, pour être plus fort dans ses rapines, pour être plus fort dans ses vols et dans ses viols, pour être un envahisseur plus certain de sa propre force. C'est comme multiplicateur de sa propre force individuelle que le barbare met en place un pouvoir. C'est-à-dire que le modèle de gouvernement, pour le barbare, est un gouvernement nécessairement militaire, et qui ne repose pas du tout sur ces contrats de cession civile qui caractérisent le sauvage. C'est ce personnage du barbare que, je crois, l'histoire du type de celle de Boulainvilliers a mis en place au XVIIIe siècle.

On comprend alors très bien pourquoi le sauvage, malgré tout, même lorsqu'on lui reconnaît quelques méchancetés et quelques défauts, dans la pensée juridico-anthropologique de nos jours et jusque dans les utopies bucoliques et américaines qu'on trouve maintenant, le sauvage, vous savez, est toujours bon. Et comment ne serait-il pas bon, puisqu'il a précisément pour fonction d'échanger, de donner – de donner, bien sûr, au mieux de ses intérêts, mais dans une forme de réciprocité où nous reconnaissons, si vous voulez, la forme acceptable, et juridique, de la bonté ? Le barbare, en revanche, ne peut pas ne pas être mauvais et méchant, même si on lui reconnaît des qualités. Il ne peut être que plein d'arrogance et inhumain, puisqu'il n'est pas justement l'homme de l'échange et de la nature ; il est l'homme de l'histoire, il est l'homme du pillage et de l'incendie, il est l'homme de la domination. « Un peuple fier, brutal, sans patrie, sans loi », disait Mably (qui pourtant aimait beaucoup les barbares) ; il tolère des violences atroces. car elles sont pour lui dans l'ordre des choses publiques[4]. Chez le barbare, l'âme est grande, noble et fière, mais toujours associée à la fourberie et à la cruauté (tout ça c'est dans Mably). De Bonneville disait, en parlant des barbares : « ces aventuriers [...] ne respirent que la guerre [...] l'épée était leur droit et ils l'exerçaient sans remords[5] ». Et Marat, lui aussi grand ami des barbares, les dit « pauvres, grossiers, sans commerce, sans arts, mais libres[6] ». Homme de nature, le barbare ? Oui et non. Non, en ce sens qu'il est donc toujours lié à une histoire (et à une histoire préalable). Le barbare surgit sur fond d'histoire. Et s'il se rapporte à la nature, disait du Buat-Nançay (qui visait son ennemi intime, Montesquieu), s'il est l'homme de nature, c'est que la nature des choses, c'est quoi ? C'est le rapport du soleil à la boue qu'il fait sécher, c'est le rapport du chardon à l'âne qui s'en nourrit[7].

Dans ce champ historico-politique, où le savoir des armes est constamment utilisé comme instrument politique, je crois qu'on peut arriver à caractériser chacune des

---

[4] *« Un* peuple fier, brutal, sans patrie, sans loi [...] Les Français pouvaient tolérer. de la part de leur chef, quelques violences atroces même, parce qu'elles étaient dans l'ordre des mœurs publiques » (G.-B. de Mably, *Observations sur l'histoire de France.* Paris, *1823,* chap. t, *p. 6 ; 1* Il éd. Genève, *1765).*

[5] N. de Bonneville, *Histoire de l'Europe moderne depuis l'irruption des peuples du Nord dans l'Empire romain jusqu'à la paix de 1783.* Genève, *1789, vol.* I, Il partie, chap. 1, p. *20.* La citation se termine ainsi : « l'épée était leur droit, et ils l'exerçaient sans remords, comme le droit de la nature » .

[6] *« Pauvres,* grossiers, sans commerce, sans arts, sans industrie, mais libres » (Les *Chaînes de l'esclavage. Ouvrage destiné à développer les noirs attentats des princes contre le peuple,* Paris, an I, chap. « Des vices de la constitution politique » ; cf. rééd. Paris, Union générale d'Éditions, *1988, p. 30).*

[7] *Cf.* L. G. comte du Buat-Nançay, *Éléments de la politique .... op. cit., vol. I, liv. I,* chap. I-IX : « De l'égalité des hommes ». Le contexte de cette citation (si c'en est une), que nous n'avons pas pu retrouver, pourrait être celui-là.

grandes tactiques qui vont se mettre en place au XVIIIe siècle, par la manière dont on fait jouer les quatre éléments qui étaient présents dans l'analyse de Boulainvilliers : la constitution, la révolution, la barbarie et la domination. Au fond, le problème va être de savoir : comment va-t-on établir le point de jonction optimal entre le déchaînement de la barbarie d'une part et puis l'équilibre de cette constitution que l'on veut retrouver ? Comment faire jouer, dans un juste aménagement des forces, ce que le barbare peut apporter avec lui de violence, de liberté, etc. ? Que faut-il, autrement dit, garder, et que faut-il écarter du barbare pour faire fonctionner une constitution juste ? Que faut-il retrouver, en fait, de barbarie utile ? Le problème c'est, au fond, le filtrage du barbare et de la barbarie : comment faut-il filtrer la domination barbare pour accomplir la révolution constituante ? C'est ce problème-là, et ce sont les différentes solutions à ce problème du filtrage nécessaire de la barbarie pour la révolution constituante, c'est cela qui va définir – dans le champ du discours historique, dans ce champ historico-politique – les positions tactiques des différents groupes, des différents intérêts, des différents centres de la bataille – que ce soit la noblesse ou le pouvoir monarchique, que ce soit la bourgeoisie ou les différentes tendances de la bourgeoisie.

Je crois que tout cet ensemble de discours historiques, au XVIIIe siècle, est surplombé par ce problème : non pas du tout révolution ou barbarie, mais révolution et barbarie, économie de la barbarie dans la révolution. Que ce soit ce problème-là, j'en verrai non pas une preuve, mais une espèce de confirmation dans un texte que quelqu'un m'a remis l'autre jour, au moment où je quittais le cours. C'est un texte de Robert Desnos qui montre parfaitement bien comment, jusqu'au XXe siècle encore, ce problème – j'allais dire : socialisme *ou* barbarie[8] – révolution ou barbarie est un faux problème, et que le vrai problème c'est : révolution et barbarie. Eh bien, j'en prendrai pour témoignage ce texte de Robert Desnos, qui, je suppose, a paru dans La *Révolution surréaliste,* je ne sais pas, car il manque de références. Voici ce texte. On le croirait issu directement du XVIIIe siècle : « Issus de l'Est ténébreux, les civilisés continuent la même marche vers l'Ouest qu'Attila, Tamerlan et tant d'autres inconnus. Qui dit civilisés dit anciens barbares, c'est-à-dire bâtards des aventuriers de la nuit, c'est-à-dire ceux que l'ennemi (Romains, Grecs) corrompit. Expulsés des rives du Pacifique et des pentes de l'Himalaya, `ces grandes compagnies', infidèles à leur mission, se trouvent maintenant face à ceux qui les chassèrent aux jours pas très lointains des invasions. Fils de Kalmouk, petits-fils des Huns, dépouillez un peu ces robes empruntées au vestiaire d'Athènes et de Thèbes, les cuirasses ramassées à Sparte et à Rome, et apparaissez nus comme l'étaient vos pères sur leurs petits chevaux. Et vous Normands laboureurs, pêcheurs de sardines, fabricants de cidre, montez un peu sur ces barques hasardeuses qui, par-delà le cercle polaire, tracèrent un long sillage avant d'atteindre ces prés humides et ces forêts giboyeuses. Meute, reconnais ton maître ! Tu croyais le fuir, cet Orient qui te chassait en t'investissant du droit de destruction que tu n'as pas su conserver, et voici que tu le retrouves de dos, une fois le tour du monde achevé. Je t'en prie, n'imite pas le chien qui

---

[8] M. Foucault fait ici allusion au groupe de réflexion qui, à partir de 1948, avait commencé à se réunir autour de Cornelius Castoriadis et qui, à partir de 1949, publiera *Socialisme ou Barbarie*. La revue cessera de paraître avec le n° 40, en 1965. *Sous* l'impulsion de Castoriadis et de Claude Lefort, des trotskystes dissidents, des militants, des intellectuels (parmi lesquels Edgar Morin, Jean-François Lyotard, Jean Laplanche. Gérard Genette, etc.) y développaient des thèmes tels que, par exemple, la critique du régime soviétique, la question de la démocratie directe, la critique du réformisme. etc.

veut attraper sa queue, tu courras perpétuellement après l'Ouest, arrête-toi. Rends-nous compte un peu de ta mission, grande armée orientale, devenue aujourd'hui *Les Occidentaux*[9]. »

Eh bien, concrètement, pour essayer de resituer les différents discours historiques et les tactiques politiques dont ils relèvent, Boulainvilliers avait introduit tout à la fois, dans l'histoire, le grand barbare blond, le fait juridique et historique de l'invasion et de la conquête violente, l'appropriation des terres et l'asservissement des hommes, et enfin un pouvoir royal extrêmement limité. De tous ces traits massifs et solidaires qui constituaient l'irruption du fait de la barbarie dans l'histoire, quels sont ceux qui vont être écartés ? Et qu'est-ce qu'on va garder pour reconstituer le juste rapport de force qui doit soutenir le royaume ? Je prendrai trois grands modèles de filtre. Il y en a eu bien d'autres au XVIIIe siècle ; je prend ceux-là parce qu'ils ont été politiquement, et aussi épistémologiquement sans doute, les plus importants ; ils correspondent chacun à trois positions politiques bien différentes.

Premier filtrage du barbare, le plus rigoureux, le filtrage absolu, celui qui consiste à essayer de ne rien laisser passer du barbare dans l'histoire : il s'agit, dans cette position-là, de montrer que la monarchie française n'a pas derrière elle une invasion germanique qui l'aurait introduite et qui aurait été, en quelque sorte, sa porteuse. Il s'agit de montrer que la noblesse, elle non plus, n'a pas pour ancêtres les conquérants venus de l'autre côté du Rhin, et que donc les privilèges de la noblesse – qui la placent entre le souverain et les autres sujets – ou bien lui ont été concédés tardivement, ou bien elle les a usurpés par quelque voie obscure. En somme, au lieu de rattacher la noblesse privilégiée à une horde barbare fondatrice, il s'agit d'esquiver ce noyau barbare, de le faire disparaître et de laisser en quelque sorte la noblesse en suspens – d'en faire une création à la fois tardive et artificielle. Cette thèse c'est, bien entendu, la thèse de la monarchie, celle que vous trouvez chez toute une série d'historiens qui va de Dubos[10] à Moreau[11].

Cette thèse, articulée dans une proposition fondamentale, donne à peu près ceci : tout simplement, les Francs – dit Dubos, dira ensuite Moreau – au fond c'est un mythe, une illusion, une création de toutes pièces de Boulainvilliers. Les Francs, ça n'existe pas : c'est-à-dire que, premièrement, il n'y a pas eu d'invasion du tout. En fait, qu'est-ce qui s'est passé ? Il y a eu des invasions, mais faites par d'autres : invasion des Burgondes, invasion des Goths, contre lesquelles les Romains ne pouvaient rien. Et c'est contre ces invasions que les Romains ont fait appel – mais à titre d'alliés – à une petite population qui avait quelques mérites militaires et qui était précisément les Francs. Mais les Francs ont été reçus non pas du tout comme envahisseurs, comme grands barbares susceptibles de domination et de rapine, mais comme petite population, alliée et utile. De sorte qu'ils

---

[9] R. Desnos, « Description d'une révolte prochaine », *La Révolution surréaliste*. no 3, 15 avril 1925, p. 25. Rééd. *: La Révolution surréaliste* (1924-1929). Paris, 1975.

[10] Cf. J.-B. Dubos, *Histoire critique de l'établissement de la monarchie française dans les Gaules*. Paris, 1734.

[11] Cf. J.-N. Moreau, *Leçons de morale, de politique et de droit public, puisées dans l'histoire de la monarchie,* Versailles, *1773; Exposé historique des administrations populaires aux plus anciennes époques de notre monarchie,* Paris, *1789 ; Exposition et Défense de notre constitution monarchique française, précédées de l'Histoire de toutes nos assemblées nationales,* Paris, 1789.

ont reçu tout de suite les droits de citoyenneté ; non seulement on en a fait aussitôt des citoyens gallo-romains, mais on leur a donné les instruments de pouvoir politique (et à ce sujet Dubos rappelle que Clovis, après tout, a été consul romain). Donc, ni invasion ni conquête, mais immigration et alliance. Il n'y a pas eu d'invasion, mais on ne peut même pas dire qu'il y ait eu un peuple franc, avec sa législation ou ses coutumes. D'abord, tout simplement, parce qu'ils étaient beaucoup trop peu nombreux, dit Dubos, pour pouvoir traiter les Gaulois « de Turc à Maure[12] » et leur imposer leurs propres habitudes et leurs propres coutumes. Ils ne pouvaient même pas, perdus qu'ils étaient dans cette masse gallo-romaine, maintenir leurs propres habitudes. Donc, ils se sont littéralement dissous. Et d'ailleurs, comment ne se seraient-ils pas dissous dans cette société et dans cet appareil politique gallo-romain, puisqu'ils n'avaient véritablement aucune connaissance ni de l'administration ni du gouvernement ? Déjà leur art de la guerre, Dubos prétend qu'ils l'avaient emprunté aux

Romains. En tout cas, les mécanismes de l'administration qui étaient, dit Dubos, admirables dans la Gaule romaine, les Francs n'ont eu garde de les détruire. Rien ne fut dénaturé par les Francs de la Gaule romaine, dit Dubos. L'ordre triompha. Donc, les Francs ont été absorbés et leur roi est resté simplement, en quelque sorte, au sommet, à la surface de cet édifice gallo-romain à peine pénétré de quelques immigrés d'origine germanique. Seul le roi est donc resté au sommet de l'édifice, roi qui a hérité précisément des droits césariens de l'empereur romain. C'est-à-dire qu'on a eu non pas du tout, comme le croyait Boulainvilliers, une aristocratie de type barbare mais, tout de suite, une monarchie absolue. Et c'est plusieurs siècles plus tard que la rupture s'est produite ; que s'est produit quelque chose qui est l'analogue de l'invasion, mais une sorte d'invasion interne[13].

Là, l'analyse de Dubos se déplace vers la fin des Carolingiens et le début des Capétiens, où il repère un affaiblissement du pouvoir central, de ce pouvoir absolu de type césarien, dont les Mérovingiens avaient bénéficié au départ. En revanche, les officiers délégués par le souverain s'arrogent de plus en plus de pouvoir : ce qui était de leur ressort administratif, ils en font des fiefs, comme si c'était leur propriété à eux. Et c'est ainsi que naît, sur cette décomposition du pouvoir central, quelque chose qui est la féodalité : féodalité dont vous voyez qu'elle est un phénomène tardif, non pas du tout lié à l'invasion, mais à la destruction interne du pouvoir central, et qui constitue un effet, qui a les mêmes effets qu'une invasion, mais une invasion qui aurait été faite de l'intérieur par des gens usurpant un pouvoir dont ils étaient simplement les délégués. « Le démembrement de la souveraineté et le changement des offices en seigneuries produisirent – c'est un texte de Dubos que je vous lis – des effets tout semblables à ceux de l'invasion étrangère, élevèrent entre le roi et le peuple une caste dominatrice, et firent de la Gaule un véritable pays de conquête[14]. » Ces trois éléments – invasion, conquête, domination – qui caractérisaient, selon Boulainvilliers, ce qui s'était passé au moment

---

[12] Vieille expression qui signifie « traiter quelqu'un comme les Turcs traitent les Maures ». Dubos écrit : « Que le lecteur veuille bien faire attention sur l'humeur naturelle des habitants de la Gaule, qui n'ont passé dans aucun siècle pour stupides ni pour lâches, sans avoir recours à d'autres preuves ; on verra bien qu'il est impossible qu'une poignée de Francs ait traité de *Turc à Maure* un million de Romains des Gaules » (*Histoire critique* ..., vol. IV, liv. VI, p. 212-213).

13

des Francs, Dubos les retrouve, mais comme phénomène interne, dus à la naissance, ou corrélatifs de la naissance, d'une aristocratie, mais d'une aristocratie, vous voyez, artificielle et complètement protégée, complètement indépendante de l'invasion franque et de la barbarie qu'elle apportait avec elle. Alors, c'est contre cette conquête, contre cette usurpation, contre cette invasion intérieure, que vont se déclencher les luttes : le monarque d'une part, les villes également qui avaient gardé la liberté des municipes romains, vont lutter ensemble contre les féodaux.

Vous avez là, dans ce discours de Dubos, de Moreau et de tous les historiens monarchistes, le retournement, pièce à pièce, du discours de Boulainvilliers, avec tout de même cette transformation importante : le foyer de l'analyse historique se déplace du fait de l'invasion, et des premiers Mérovingiens, vers cet autre fait qui a été la naissance de la féodalité et les premiers Capétiens. Vous voyez aussi – et c'est important – que l'invasion de la noblesse est analysée non pas comme l'effet d'une victoire militaire et l'irruption de la barbarie, mais comme le résultat d'une usurpation interne. Le fait de la conquête est toujours affirmé, mais dépouillé et de son paysage barbare et des effets de droit que pouvait entraîner la victoire militaire. Les nobles, ce ne sont pas des barbares, ce sont des escrocs, des escrocs politiques. Voilà la première position, la première utilisation tactique – par retournement – du discours de Boulainvilliers.

Autre filtrage maintenant, autre filtrage du barbare. Il s'agit, dans cet autre type de discours, cette fois, de dissocier une liberté germanique, c'est-à-dire une liberté barbare, du caractère exclusif des privilèges de l'aristocratie. Autrement dit, il s'agit – et en ceci cette thèse, cette tactique va rester très proche de celle de Boulainvilliers – de continuer à faire valoir, contre l'absolutisme romain de la monarchie, les libertés qu'ont apportées avec eux les Francs et les barbares. Les bandes hirsutes, venues de l'autre côté du Rhin, sont bien entrées en Gaule et ont apporté avec elles leurs libertés. Mais ces bandes hirsutes n'étaient pas des Germains guerriers constituant un noyau aristocratique qui allait se maintenir comme tel dans le corps de la société gallo-romaine. Ce qui a déferlé, ce sont bien des guerriers, mais c'est en fait tout un peuple en armes. La forme politique et sociale qui s'est introduite dans la Gaule, ce n'est pas celle d'une aristocratie, c'est celle au contraire d'une démocratie, de la démocratie la plus large. Et cette thèse alors vous la trouvez chez Mably[15], chez Bonneville[16] et chez Marat encore, dans *Les Chaînes de l'esclavage*. Démocratie donc barbare des Francs, qui ne connaissaient aucune forme d'aristocratie, qui ne connaissaient qu'un peuple égalitaire de soldats-citoyens : « Un peuple fier, brutal, dit Mably, sans patrie, sans loi Il », dont chaque soldat-citoyen ne vivait que du butin et qui ne voulait être gêné par aucun châtiment. Sur ce peuple, aucune autorité suivie, aucune autorité raisonnée ou constituée. Eh bien, selon Mably, c'est cette démocratie brutale, barbare qui s'établit en Gaule. Et à partir de là, à partir de cet établissement, une série de processus : cette avidité, cet égoïsme des barbares francs, qui était qualité quand il s'agissait de franchir le Rhin et d'envahir la Gaule, devient

[14] Seule la dernière phrase parait être une citation : après avoir parlé des usurpations des officiers royaux, et de la conversion des commissions des ducs et comtes en dignités héréditaires, Dubos écrit : « Ce fui alors que les Gaules devinrent un pays de conquête » *(ibid.,* éd. de *1742, liv. IV, p. 290).*

[15] G.-B. de Mably, *Observations sur l'histoire de France, op. cit.*

[16] N. de Bonneville, *Histoire de l'Europe moderne depuis l'irruption des peuples du Nord .... op. cit.*

défaut dès qu'ils s'installent ; les Francs ne s'occupent plus que de pillages et d'appropriations. Ils négligent et l'exercice du pouvoir et ces assemblées de mars ou de mai qui contrôlaient à chaque instant, chaque année, le pouvoir royal. Ils laissent donc faire le roi, ils laissent se constituer aussi, au-dessus d'eux, une monarchie qui tend à devenir absolue. Et le clergé, ignorant sans doute toutes ces ruses – d'après Mably –, interprète les coutumes germaniques en termes de droit romain : ils se croient sujets d'une monarchie, alors qu'ils étaient en fait le corps d'une république.

Quant aux fonctionnaires officiers du souverain, eux aussi prennent de plus en plus de pouvoir, de sorte qu'on est en train de quitter cette démocratie générale qui avait été apportée par la barbarie franque, et on entre dans un système à la fois monarchique et aristocratique. C'est un lent processus, contre lequel il y a toutefois un moment de réaction. C'est lorsque Charlemagne, se sentant justement de plus en plus dominé et menacé par l'aristocratie, prend appui à nouveau sur ce peuple que les rois précédents avaient négligé. Charlemagne restaure le champ de Mars et les assemblées de mai ; il laisse entrer tout le monde dans ces assemblées, même les non-guerriers. Donc, court instant de retour à la démocratie germanique, et puis, après ce cran d'arrêt, reprise du lent processus qui fait disparaître la démocratie, et deux figures jumelles vont naître. D'une part, celle d'une monarchie, celle de [Hugues Capet]. Et comment arrive à s'établir la monarchie ? Dans la mesure où, contre la démocratie barbare et franque, les aristocrates acceptent de choisir un roi qui va tendre de plus en plus vers l'absolutisme ; mais, d'autre part, comme récompense de ce sacre royal opéré par les nobles sur la personne de Hugues Capet, les Capétiens vont donner comme fief aux nobles les ressorts administratifs et les offices dont ils avaient été chargés. C'est, par conséquent, par une complicité entre les nobles qui ont fait le roi et le roi qui a fait la féodalité que naît, au-dessus de la démocratie barbare, cette figure jumelle de la monarchie et de l'aristocratie. Sur fond de la démocratie germanique, on a donc ce double processus. Bien sûr, l'aristocratie et la monarchie absolue se disputeront un jour, mais il ne faut pas oublier qu'elles sont, au fond, sœurs jumelles.

Troisième type de discours, troisième type d'analyse, troisième tactique en même temps, qui est au fond la plus subtile et celle qui aura la fortune historique la plus grande, bien que, à l'époque même où elle a été formulée, elle l'ait été sans doute avec infiniment moins d'éclat que la thèse de Dubos ou celle de Mably. Il s'agit, dans cette troisième opération tactique, de distinguer au fond deux barbaries : l'une, celle des Germains, qui va être la mauvaise barbarie, celle dont il faut s'affranchir ; et puis une bonne barbarie, la barbarie des Gaulois, qui seule est vraiment porteuse de liberté. Par là, on fait deux opérations importantes : d'une part, on va dissocier liberté et germanité, qui avaient été nouées ensemble par Boulainvilliers ; et, d'autre part, on va dissocier la romanité et l'absolutisme. C'est-à-dire qu'on va découvrir dans la Gaule romaine ces éléments de liberté dont toutes les thèses précédentes avaient plus ou moins admis qu'ils avaient été importés par les Francs. En gros, si vous voulez, alors que la thèse de Mably s'obtenait par une transformation de la thèse de Boulainvilliers : éclatement démocratique des libertés germaniques, la nouvelle thèse, qui est celle de Bréquigny[17], de

[17] L.G.O.F. de Bréquigny. *Diplomata, chartae, epistolae et alia monumenta ad res franciscas spectantia,* Parisiis, *1679-1783 ; Ordonnances des rois de France de la troisième race,* Paris, t. XI, *1769,* et t. XII, *1776.*

Chapsal[18], etc., s'obtient par une intensification et un déplacement de ce qui avait été, en quelque sorte, déposé un peu marginalement par Dubos, quand il avait dit que contre la féodalité s'étaient élevés à la fois le roi et puis les villes, les villes qui avaient résisté à l'usurpation féodale.

La thèse de Bréquigny, de Chapsal, celle qui va devenir, par son importance, la thèse des historiens bourgeois du XIXe siècle (d'Augustin Thierry, de Guizot), consiste à dire qu'au fond le système politique des Romains était à deux étages. Bien sûr, au niveau du gouvernement central, de la grande administration romaine, on a affaire, au moins depuis l'empire, à un pouvoir absolu. Mais les Romains avaient laissé aux Gaulois les libertés originaires qui étaient les leurs. De sorte que la Gaule romaine est bien, dans un sens, une partie de ce grand empire absolutiste, mais elle est également parsemée, pénétrée, de toute une série de foyers de liberté qui sont, au fond, les vieilles libertés gauloises ou celtiques, que les Romains ont laissées en place et qui vont continuer à fonctionner dans les villes, dans ces fameux municipes de l'Empire romain où, avec une forme qui est d'ailleurs plus ou moins empruntée à la vieille cité romaine, ce sont les libertés archaïques, les libertés ancestrales des Gaulois et des Celtes qui vont continuer à fonctionner. La liberté (et c'est pour la première fois, je crois, que ceci apparaît dans ces analyses historiques) est donc un phénomène compatible avec l'absolutisme romain ; c'est un phénomène gaulois, mais c'est surtout un phénomène urbain. La liberté appartient aux villes. Et c'est précisément dans la mesure où elle appartient aux villes que cette liberté va pouvoir lutter et devenir une force politique et historique. Sans doute, ces villes romaines vont être détruites lorsque se produit l'invasion des Francs et des Germains. Mais les Francs et les Germains, paysans nomades, en tout cas barbares, négligent les villes et s'installent dans la libre campagne. Donc, les villes se reconstituent, négligées qu'elles étaient par les Francs, et bénéficient à ce moment-là d'un nouvel enrichissement. Lorsque la féodalité se met en place, à la fin du règne des Carolingiens, bien sûr les grands seigneurs laïco-ecclésiastiques vont essayer de mettre la main sur cette richesse reconstituée des villes. Mais c'est là que les villes, ayant acquis force à travers l'histoire grâce à leurs richesses, à leurs libertés, grâce aussi à la communauté qu'elles formaient, vont pouvoir lutter, résister, se révolter. Et ce sont tous ces grands mouvements de révolte des communes que l'on voit se développer dès les premiers Capétiens, et qui finalement imposeront aussi bien au pouvoir royal qu'à l'aristocratie et le respect de leurs droits et, jusqu'à un certain point, leurs lois, leur type d'économie, leurs formes de vie, leurs mœurs, etc. Cela au XVe et au XVIe siècle.

Vous voyez qu'on a cette fois une thèse qui, beaucoup plus que les thèses précédentes, beaucoup plus même que celle de Mably, va pouvoir être la thèse du tiers état, puisque c'est la première fois que l'histoire de la ville, l'histoire des institutions urbaines, l'histoire aussi de la richesse et de ses effets politiques, vont pouvoir être articulées à l'intérieur de l'analyse historique. Ce qui est fait, ou au moins esquissé, dans cette histoire, c'est un tiers état qui se forme non pas simplement par les concessions du roi, mais grâce à son énergie, à sa richesse, à son commerce, grâce à un droit urbain fort élaboré, emprunté en partie au droit romain, mais articulé également sur l'ancienne liberté, c'est-à-dire sur l'ancienne barbarie gauloise. Dès à présent, et pour la première

---

[18] J.-E Chapsal, *Discours sur la féodalité et l'allodialité, suivi de Dissertations sur* le franc-alleu des coutumes d'Avergne, du Bourbonnais, du Nivernois, de Champagne. Paris, 1791.

fois, la romanité qui avait toujours eu dans la pensée historique et politique du XVIIIe siècle la couleur de l'absolutisme, et qui avait toujours été du côté du roi, va se colorer de libéralisme. Et loin d'être la forme théâtrale dans laquelle le pouvoir royal va réfléchir son histoire, la romanité, grâce à ces analyses dont je vous parle, va être un enjeu pour la Bourgeoisie elle-même. La bourgeoisie va pouvoir récupérer la romanité, sous la forme du municipe gallo-romain, comme étant, en quelque sorte, ses lettres de noblesse. La municipalité gallo-romaine, c'est la noblesse du tiers état. Et c'est cette municipalité, cette forme d'autonomie, de liberté municipale, que le tiers état va réclamer. Tout ceci, bien entendu, est à resituer dans le débat qui a eu lieu au XVIIIe siècle autour, justement, des libertés et des autonomies municipales. Je vous renvoie, par exemple, au texte de Turgot qui date de 1776[19]. Mais vous voyez que du même coup la romanité va pouvoir, à la veille de la Révolution, se dépouiller de toutes les connotations monarchistes et absolutistes qui avaient été les siennes au long du XVIIIe siècle. Il va pouvoir y avoir une romanité libérale, vers laquelle, par conséquent, on peut essayer de revenir même lorsqu'on n'est pas monarchistes, même lorsqu'on n'est pas absolutistes. On peut revenir à la romanité, même si l'on est bourgeois. Et vous savez que la Révolution ne s'en privera pas.

Autre importance aussi de ce discours de Bréquigny, de Chapsal, etc., c'est qu'il permet, vous le voyez, un formidable élargissement du champ historique. Au fond, avec les historiens anglais du XVIIE siècle, mais aussi avec Boulainvilliers, on était parti de ce petit noyau qui était le fait de l'invasion, ces quelques dizaine d'années, ce siècle en tout cas au cours duquel les hordes barbares avaient déferlé sur la Gaule. Et vous voyez que, petit à petit, on assiste à tout un élargissement. On a déjà vu, par exemple, avec Mably, l'importance qu'avait un personnage comme Charlemagne ; comment aussi, avec Dubos, l'analyse historique s'était étendue vers les premiers Capétiens et la féodalité. Et voilà que maintenant, avec les analyses de Bréquigny, de Chapsal, etc., le foyer, le domaine du savoir historiquement utile et politiquement fécond va, d'un côté, s'étendre vers le haut, puisqu'on remonte jusqu'à l'organisation municipale des Romains et, finalement, jusqu'aux vieilles libertés gauloises et celtiques ; formidable remontée en arrière. De l'autre côté, l'histoire va, vers le bas, s'étendre à travers toutes les luttes, à travers toutes les révoltes communales qui, depuis le début de la féodalité, vont amener à cet avènement, partiel en tout cas, de la bourgeoisie comme force économique et politique, au XVe et au XVIe siècle. C'est désormais un millénaire et demi d'histoire qui va devenir le champ du débat historique et politique. Le fait juridique et historique de l'invasion a maintenant complètement éclaté, et on a affaire à un immense champ de luttes généralisées qui couvrent donc 1500 ans d'histoire, avec des acteurs aussi variés que les rois, la noblesse, le clergé, les soldats, les officiers royaux, le tiers état, les bourgeois, les paysans, les habitants des villes, etc. C'est une histoire qui prend appui sur des institutions comme les libertés romaines, les libertés municipales, l'Église, l'éducation, le commerce, la langue et ainsi de suite. Éclatement général du champ de l'histoire ; et c'est précisément dans ce champ que les historiens du XIXe siècle vont reprendre le travail.

Vous me direz : pourquoi tous ces détails, pourquoi cette mise en place de ces différentes tactiques à l'intérieur du champ de l'histoire ? C'est vrai que j'aurais pu, tout simplement, passer directement à Augustin Thierry, à Montlosier et à tous ceux qui, à

---

[19] R.-J. Turgot. Mémoire sur les Municipalités, Paris, 1776.

partir de cette instrumentation du savoir, ont essayé de penser le phénomène révolutionnaire. Je me suis attardé à cela pour deux raisons. D'abord, pour une raison de méthode. Comme vous le voyez, on peut très bien repérer comment, à partir de Boulainvilliers, s'est constitué un discours historique et politique dont le domaine d'objets, dont les éléments pertinents, dont les concepts, dont les méthodes d'analyse, sont très proches les uns des autres. Il s'est formé une sorte de discours historique au cours du XVIIIe siècle qui est commun à toute une série d'historiens pourtant très opposés dans leurs thèses comme dans leurs hypothèses ou leurs rêves politiques. On peut parfaitement, sans rupture aucune, parcourir tout ce réseau de propositions fondamentales qui sous-tendent chaque type d'analyse ; toutes les transformations par lesquelles on peut passer d'une histoire qui [loue] les Francs (comme Mably, comme Dubos) à une histoire, au contraire, de la démocratie franque. On peut très bien passer de l'une de ces histoires à l'autre en repérant quelques transformations très simples dans les propositions fondamentales. On a donc une trame épistémique très serrée de tous les discours historiques, quelles que soient finalement les thèses historiques et les objectifs politiques qu'ils se donnent. Or, que cette trame épistémique soit si serrée ne signifie aucunement que tout le monde pense de la même façon. C'est même, au contraire, la condition pour que l'on puisse ne pas penser de la même façon, c'est la condition pour que l'on puisse penser d'une façon différente, et que cette différence soit politiquement pertinente. Pour que les différents sujets parlent, puissent occuper des positions tactiquement opposées, pour qu'ils puissent, les uns en face des autres, se trouver en position d'adversaires, pour que, par conséquent, l'opposition soit une opposition à la fois dans l'ordre du savoir et dans l'ordre de la politique, il fallait justement qu'il y ait ce champ très serré, ce réseau très serré qui régularise le savoir historique. Plus le savoir est régulièrement formé, plus il est possible, pour les sujets qui y parlent, de se répartir selon des lignes rigoureuses d'affrontement, et plus il est possible de faire fonctionner ces discours, ainsi affrontés, comme ensembles tactiques différents dans des stratégies globales (où il ne s'agit pas simplement de discours et de vérité, mais également de pouvoir, de statuts, d'intérêts économiques). Autrement dit, la réversibilité tactique du discours est fonction directe de l'homogénéité des règles de formation de ce discours. C'est la régularité du champ épistémique, c'est l'homogénéité dans le mode de formation du discours, qui va le rendre utilisable dans des luttes qui, elles, sont extra-discursives. C'était pour cette raison de méthode donc, que j'ai insisté sur cette répartition des différentes tactiques discursives à l'intérieur d'un champ historico-politique cohérent, régulier et formé de façon très serrée[20].

J'y ai insisté aussi pour une autre raison – une raison de fait – qui concerne ce qui s'est passé au moment même de la Révolution. Il s'agit de ceci : à part la dernière forme de discours dont je viens de vous parler (celle de Bréquigny ou de Chapsal, etc.), vous voyez qu'au fond, ceux qui avaient le moins d'intérêt à investir leurs projets politiques dans l'histoire, c'étaient, bien entendu, les gens de la bourgeoisie ou du tiers état, parce que revenir à la constitution, demander le retour à quelque chose comme un équilibre des forces, impliquait en quelque sorte que l'on soit sûr, à l'intérieur de ce rapport de force, de s'y retrouver soi-même. Or, il était bien évident que le tiers état, la bourgeoisie,

---

[20] Ce passage est une pièce significative à verser au dossier du débat et des controverses suscités par le concept d'épistémè, élaboré par Foucault dans *Les Mots et les Choses* (op. cit.) et repris dans *L'Archéologie du savoir* (op. cit.), chap. IV, § VI.

ne pouvaient guère, avant en tout cas le milieu du Moyen Âge, se repérer soi-même comme sujet historique dans ce jeu des rapports de force. Tant qu'on interrogeait les Mérovingiens, les Carolingiens, les invasions franques ou même encore Charlemagne, comment pouvait-on trouver quelque chose qui fût de l'ordre du tiers état ou de la Bourgeoisie ? D'où le fait que la bourgeoisie, contrairement à ce qu'on dit, a été, au XVIIIe siècle, certainement la plus réticente, la plus réluctante à l'histoire. Profondément, c'est l'aristocratie qui a été historique. La monarchie l'a été, les parlementaires également. Mais la Bourgeoisie est restée longtemps anti-historiciste, ou anti-historienne, si vous voulez.

Ce caractère anti-historien de la Bourgeoisie, on le voit se manifester de deux façons. Premièrement, pendant toute la première partie du XVIIIe siècle, la bourgeoisie a été plutôt favorable au despotisme éclairé, c'est-à-dire à une certaine forme de modération du pouvoir monarchique, qui ne reposerait pourtant pas sur l'histoire, mais sur une limitation due au savoir, à la philosophie, à la technique, à l'administration, etc. Et puis, la bourgeoisie, dans la seconde partie du XVIIIe siècle, surtout avant la Révolution, a essayé d'échapper à l'historicisme ambiant en demandant une constitution, qui ne soit pas justement une re-constitution, mais qui soit essentiellement, sinon anti-historique, du moins ahistorique. D'où, vous le comprenez, le recours au droit naturel, le recours à quelque chose comme le contrat social. Le rousseauisme de la bourgeoisie à la fin du XVIIIe siècle, avant et au début de la Révolution, était exactement une réponse à l'historicisme des autres sujets politiques qui se battaient dans ce champ de la théorie et de l'analyse du pouvoir. Être rousseauiste, faire appel précisément au sauvage, faire appel au contrat, c'était échapper à tout ce paysage qui était défini par le barbare, son histoire et ses rapports avec la civilisation.

Bien sûr, cet anti-historicisme de la bourgeoisie n'est pas resté tel quel ; il n'a pas empêché toute une réarticulation de l'histoire. Au moment de la convocation des États généraux, vous voyez que les Cahiers de doléances sont remplis de références historiques, mais dont les principales sont, bien entendu, celles de la noblesse elle-même. Et c'est simplement pour répondre à la multiplicité de ces références faites aux capitulaires, à l'édit de Pistes[21], aux pratiques mérovingiennes ou carolingiennes, que la bourgeoisie, à son tour, a réactivé toute une série de savoirs historiques, en quelque sorte à titre de réplique polémique à la multiplicité des références historiques que vous trouvez dans les Cahiers de la noblesse. Et puis vous avez une seconde réactivation historique qui est, sans doute, plus importante et plus intéressante. C'était la réactivation, dans la Révolution elle-même, d'un certain nombre de moments ou de formes historiques qui ont fonctionné, si vous voulez, comme des fastes de l'histoire, dont le retour dans le vocabulaire, dans les institutions, dans les signes, dans les manifestations, dans les fêtes, etc., permettait de donner une figure visible à une Révolution comprise comme cycle et comme retour.

---

[21] Dans un concile tenu à Pistes (ou Pitres) en 864 et dont les résolutions portent le nom d'Édit de Pistes, sous l'influence de l'archevêque Hincmar, on s'occupa de l'organisation du système monétaire, on ordonna la démolition des châteaux bâtis par les seigneurs, et on accorda à plusieurs villes le droit de frapper monnaie. L'assemblée y instruisit aussi le procès de Pépin II, roi d'Aquitaine, qu'on déclara déchu de ses États.

Et c'est ainsi que vous avez eu deux grandes formes historiques réactivées dans la Révolution, à partir même, en quelque sorte, de ce rousseauisme juridique qui avait été le fil directeur pendant longtemps. D'une part, réactivation de Rome, réactivation plutôt de la cité romaine, c'est-à-dire aussi bien de la Rome archaïque, républicaine et vertueuse, que de la cité gallo-romaine, avec ses libertés et sa prospérité : d'où la fête romaine, comme ritualisation politique de cette forme historique qui revenait, à titre de constitution, en quelque sorte fondamentale, des libertés. Autre figure réactivée, la figure de Charlemagne, dont vous avez vu le rôle que lui donnait Mably, et qui est pris comme point de jonction entre les libertés franques et les libertés gallo-romaines : Charlemagne l'homme qui convoquait le peuple au champ de Mars ; Charlemagne souverain-guerrier, mais en même temps protecteur du commerce et des villes ; Charlemagne roi germanique et empereur romain. Il y a eu tout un rêve carolingien qui s'est développé dès le début de la Révolution, qui a traversé la Révolution, et dont on parle beaucoup moins que de la fête romaine. Le champ de Mars, la fête du 14 Juillet 1790, c'est une fête carolingienne ; elle se passe précisément au champ de Mars, et c'est bien un certain rapport du peuple ainsi assemblé à son souverain, ce rapport de modalité carolingienne, qu'elle permettait, jusqu'à un certain point, de reconstituer ou de réactiver. C'est, en tout cas, cette espèce de vocabulaire historique implicite qui est présent dans la fête de juillet 1790. Et la meilleure preuve, d'ailleurs, c'est que dans un club de jacobins, en juin 1790, quelques semaines avant la fête, quelqu'un avait demandé que Louis XVI soit, au cours de cette fête, déchu de son titre de roi, qu'on remplace ce titre de roi par celui d'empereur, et que l'on crie sur son passage non pas « Vive le roi ! » mais « Louis l'empereur ! », car celui qui est empereur « i*mperat sed non regit », il* commande mais il ne gouverne pas, il est empereur et il n'est pas roi. Il faudrait, disait ce projet[22], que Louis XVI revienne du champ de Mars la couronne impériale sur la tête. Et c'est bien entendu au point de confluence de ce rêve carolingien (un peu méconnu) et puis du rêve romain, que l'on va trouver, bien sûr, l'empire napoléonien.

Autre forme de réactivation historique à l'intérieur de la Révolution l'exécration de la féodalité, de ce que d'Antraigues, noble rallié à la bourgeoisie, appelait « le plus épouvantable fléau dont le ciel, dans sa colère, pût frapper une nation libre[23] ». Eh bien, cette exécration de la féodalité prend plusieurs formes. D'abord, le retournement pur et simple de la thèse de Boulainvilliers, de la thèse de l'invasion. Et vous trouvez ainsi des textes – celui-là est de l'abbé Proyart : « Messieurs les Francs, nous sommes mille contre un : nous avons été assez longtemps vos vassaux, devenez les nôtres, il nous plaît de rentrer dans le patrimoine de nos pères[24]. » Voilà ce que l'abbé Proyart voulait que le tiers état dise à la noblesse. Et Sieyès, dans son fameux texte sur lequel je reviendrai la prochaine fois, disait : « Pourquoi ne pas renvoyer dans les forêts de la Franconie toutes ces familles qui conservent la folle prétention d'être issues de la race des conquérants, et

---

[22] Il s'agit d'une motion présentée à la séance du 17 juin 1790 (cf. E-A. Aulard, La Société des jacobins, Paris, 1889-1897, t. I. p. 153).

[23] E. L. H. L. comte d'Antraigues, Mémoire sur la constitution des États provinciaux, Imprimé en Vivarois, 1788, p. 61.

[24] L.-B. Proyart, *Vie du Dauphin père de Louis XV*, Paris/Lyon, 1782, vol. I, p. 357-358. Cité in A. Devyver, *Le Sang épure .... op. cit*., p. 370.

d'avoir succédé à des droits de conquête ? [25] » Et en 1795 ou 1796, je ne me souviens plus, Boulay de la Meurthe disait, après les grands mouvements d'émigration : « Les émigrés représentent les vestiges d'une conquête dont la nation française s'est peu à peu libérée[26]. »

Vous voyez qu'ici s'est formé quelque chose qui va être aussi important au tout début du XIXe siècle, c'est-à-dire la réinterprétation de la Révolution française, et des luttes politiques et sociales qui l'ont traversée, en termes d'histoire des races. Et c'est également du côté de cette exécration de la féodalité qu'il faut sans doute replacer la valorisation ambiguë du gothique que l'on voit apparaître dans les fameux romans médiévaux de l'époque de la Révolution : ces romans gothiques qui sont à la fois romans de terreur, d'effroi et de mystère, mais également romans politiques, car ce sont toujours des récits d'abus de pouvoir, d'exactions, c'est la fable de souverains injustes, de seigneurs impitoyables et sanguinaires, de prêtres arrogants, etc. Le roman gothique est un roman de science et de politique-fiction : politique-fiction dans la mesure où il s'agit de romans essentiellement centrés sur l'abus du pou voir, et de science-fiction dans la mesure où il s'agit de la réactivation, au niveau de l'imaginaire, de tout un savoir sur la féodalité, de tout un savoir sur le gothique qui a, au fond. un siècle d'âge. Ce n'est pas la littérature, ce n'est pas l'imagination, qui ont, à la fin du XVIIIe siècle, introduit comme une nouveauté ou comme un renouveau absolu ces thèmes du gothique et de la féodalité. Ils se sont inscrits, en fait, dans l'ordre de l'imaginaire dans la mesure même où ce gothique et cette féodalité avaient été l'enjeu d'une lutte maintenant séculaire au niveau du savoir et des formes de pouvoir. Bien avant le premier roman gothique, presque un siècle auparavant, on se battait autour de ce qu'étaient, historiquement et politiquement, les seigneurs, leurs fiefs, leurs pouvoirs, leurs formes de domination. Tout le XVIIIe siècle a été, au niveau du droit, de l'histoire et de la politique, traversé par le problème du féodal. Et ce n'est qu'au moment de la Révolution – donc un siècle après cet énorme travail au niveau du savoir et au niveau de la politique – que finalement il y a eu une reprise en charge, imaginaire, dans ces romans de science et de politique – fiction. En ce domaine vous avez donc eu, pour cette raison-là, le roman gothique ; mais tout ceci est à replacer dans cette histoire du savoir et des tactiques politiques qu'il permet. Eh bien alors, la prochaine fois, je vous parlerai de l'histoire comme reprise de la Révolution.

---

[25] E.-J. Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers-État ?*, éd. citée, chap. II, p. 10-11. La phrase commence, dans le texte, ainsi : « Pourquoi ne renverrait-il pas [le Tiers-État]… »

[26] Cf. A.-J. Boulay de la Meurthe, *Rapport présenté le 25 Vendémiaire an IV au Conseil des Cinq-Cents sur les mesures d'ostracisme, d'exil, d'expulsion les plus convenables aux principes de justice et de liberté, et les plus propres à consolider la république*. Cité in A. Devyver, *Le Sang épure …. op. cit.*, p. 415.

COURS DU 10 MARS 1976

Réélaboration politique de l'idée de nation à la Révolution : Sieyès. – Conséquences théoriques et effets sur le discours historique. – Les deux grilles d'intelligibilité de la nouvelle histoire : domination et totalisation. – Montlosier et Augustin Thierry. – Naissance de la dialectique.

Je crois qu'au XVIII[e] siècle c'était le discours de l'histoire, lui essentiellement et presque lui seul, qui avait fait de la guerre l'analyseur principal, et à peu près exclusif, des rapports politiques ; le discours de l'histoire, donc, et non pas le discours du droit, et non pas le discours de la théorie politique (avec ses contrats, ses sauvages, ses hommes des prairies ou des forêts, ses états de nature, la lutte de tous contre tous, etc.) ; ce n'est pas cela, c'est le discours de l'histoire. Alors, je voudrais maintenant montrer comment, et d'une façon un peu paradoxale, c'est à partir de la Révolution que cet élément de la guerre, constitutif même de l'intelligibilité historique au XVIII[e] siècle, va être, sinon éliminé du discours de l'histoire, du moins réduit, délimité, colonisé, implanté, réparti, civilisé si vous voulez, et jusqu'à un certain point apaisé. C'est qu'après tout l'histoire (telle que l'avait racontée Boulainvilliers, ou du Buat-Nançay, peu importe) avait fait surgir le grand péril : le grand péril que nous soyons pris dans une guerre indéfinie ; le grand péril que tous nos rapports, quels qu'ils soient, soient toujours de l'ordre de la domination. Et c'est ce double danger, de la guerre indéfinie comme fond de l'histoire et du rapport de domination comme élément principiel de la politique, qui va être, dans le discours historique du XIX[e] siècle, réduit, réparti en dangers régionaux, en épisodes transitoires, retranscrit en crises et en violences. Mais plus encore, je crois, plus essentiellement, ce danger va être promis à une sorte d'apaisement final, non pas au sens de cet équilibre bon et vrai qu'avaient recherché les historiens du XVIII[e] siècle, mais au sens de réconciliation.

Ce retournement du problème de la guerre dans le discours de l'histoire, je ne crois pas que ce soit l'effet de la transplantation ou, en quelque sorte, du contrôle pris par une philosophie dialectique sur l'histoire. Je crois qu'il y a eu quelque chose comme une dialectisation interne, une auto-dialectisation du discours historique qui correspond, bien entendu, à son embourgeoisement. Et le problème serait de savoir comment, à partir de ce déplacement (sinon de cette déchéance) du rôle de la guerre dans le discours historique, ce rapport de guerre ainsi maîtrisé à l'intérieur du discours historique va réapparaître, mais avec un rôle négatif, en quelque sorte extérieur : un rôle non plus constitutif de l'histoire mais protecteur et conservateur de la société ; la guerre non plus comme condition d'existence de la société et des rapports politiques, mais condition de sa survie dans ses rapports politiques. Va apparaître, à ce moment-là, l'idée d'une guerre interne comme défense de la société contre les dangers qui naissent dans son propre

corps et de son propre corps ; c'est, si vous voulez, le grand renversement de l'historique au biologique, du constituant au médical dans la pensée de la guerre sociale.

Alors aujourd'hui, je vais essayer de décrire ce mouvement d'auto-dialectisation, et par conséquent d'embourgeoisement, de l'histoire, du discours historique. J'avais essayé de vous montrer, la dernière fois, comment et pourquoi, dans le champ historico-politique qui avait été constitué au XVIII[e] siècle, c'était la bourgeoisie, dont la position était finalement la plus difficile, qui avait le plus de mal à se servir du discours de l'histoire comme arme dans le combat politique. Je voudrais vous montrer, maintenant, comment le déblocage est venu, du moment non pas du tout où la bourgeoisie s'est en quelque sorte donné ou reconnu une histoire, mais à partir de quelque chose de bien particulier qui a été la réélaboration, non pas historique, mais politique, de cette fameuse notion de « nation » dont l'aristocratie avait fait le sujet et l'objet de l'histoire au XVIII[e] siècle. C'est de ce rôle-là, c'est-à-dire de la réélaboration politique de la nation, de l'idée de nation, qu'une transformation s'est faite qui a rendu possible un nouveau type de discours historique. Et je prendrai. sinon exactement comme point de départ, du moins comme exemple de cette transformation, évidemment, le fameux texte de Sieyès sur le tiers état, texte, vous savez. qui pose les trois questions : « Qu'est-ce que le Tiers-État'? Tout. Qu'a-t-il été jusqu'à présent dans l'ordre politique ? Rien. Que demande-t-il à être ? À y devenir quelque chose[1]. » Texte à la fois fameux et usé, mais qui, je crois, quand on le regarde d'un peu plus près, porte un certain nombre de transformations essentielles.

À propos de la nation (je reviens sur des choses déjà dites pour les résumer) vous savez que, en gros, la thèse de la monarchie absolue était que la nation n'existait pas, ou que du moins, si elle existait, elle ne le pouvait que dans la mesure où elle trouvait sa condition de possibilité, et son unité substantielle, dans la personne du roi. Il y a nation non parce qu'il y a un groupe, une foule, une multiplicité d'individus qui habiteraient sur une terre, qui auraient la même langue, les mêmes coutumes, les mêmes lois. Ce n'est pas cela qui fait la nation. Ce qui fait la nation, c'est qu'il y a des individus qui, les uns à côté des autres, ne sont rien que des individus, ne forment même pas un ensemble, mais ont, tous, chacun individuellement, un certain rapport, à la fois juridique et physique, avec la personne réelle, vivante, corporelle du roi. C'est le corps du roi, dans son rapport physico-juridique avec chacun de ses sujets, qui fait le corps de la nation. Un juriste de la fin du XVIIE siècle disait « chaque particulier ne représente qu'un seul individu envers le roi » [*]. La nation ne fait pas corps. Elle réside tout entière dans la personne du roi. Et c'est de cette nation – simple effet juridique, en quelque sorte, du corps du roi, qui n'avait sa réalité que dans la réalité unique et individuelle du roi – que la réaction nobiliaire avait tiré une multiplicité de « nations » (au moins deux, en tout cas) ; et, à partir de là, elle avait établi, entre ces nations, des rapports de guerre et de domination, elle avait fait passer le roi du côté des instruments de guerre et de domination d'une nation sur l'autre. Ce n'est pas le roi qui constitue la nation ; c'est une nation qui se

[1] E.-J. Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers-État?,* éd. citée, p. 1.

[*] Manuscrit. avant « chaque particulier » : « Le roi représente la nation entière et ». Ce passage est donné comme cité in P. E. Lemontey. Œuvres. Paris, t. V, 1829. p. 15.

donne un roi pour lutter précisément contre les autres nations. Et cette histoire, écrite par la réaction nobiliaire, avait fait de ces relations la trame de l'intelligibilité historique.

Avec Sieyès on va avoir une tout autre définition, ou plutôt une définition dédoublée, de la nation. D'une part, un état juridique. Sieyès dit que pour qu'il y ait une nation il faut deux choses : une loi commune et une législature[2]. Voilà pour l'état juridique. Cette première définition de la nation (ou plutôt d'un premier ensemble de conditions nécessaires pour que la nation existe) exige donc, pour qu'on puisse parler de la nation, beaucoup moins que ce qu'exigeait la définition de la monarchie absolue. C'est-à-dire que, pour qu'il y ait nation, il n'est pas nécessaire qu'il y ait un roi. Il n'est même pas nécessaire qu'il y ait un gouvernement. Avant même la formation de tout gouvernement, avant la naissance du souverain, avant la délégation du pouvoir, la nation existe, pourvu qu'elle se soit donné une loi commune, par une instance qu'elle a qualifiée pour donner les lois, et qui est précisément la législature. Donc, la nation c'est beaucoup moins que ce que demandait la définition de la monarchie absolue. Mais c'est, d'un autre côté, beaucoup plus que ce qu'exigeait la définition de la réaction nobiliaire. Pour celle-ci, pour l'histoire telle que l'écrivait Boulainvilliers, il suffisait, pour qu'il y ait une nation, qu'il y ait des hommes qui soient groupés par un certain intérêt, et qu'il y ait entre eux un certain nombre de choses communes, comme les coutumes, les habitudes, éventuellement une langue.

Pour qu'il y ait une nation, selon Sieyès, il faut donc qu'il y ait lois explicites et instances qui les formulent. Le couple loi-législature est la condition formelle pour qu'il y ait nation. Mais ce n'est là que le premier étage de la définition. Pour qu'une nation subsiste, pour que sa loi soit appliquée, pour que sa législature soit reconnue (et ceci non seulement à l'extérieur, par les autres nations, mais à l'intérieur même), pour qu'elle subsiste et prospère comme condition non plus formelle de son existence juridique, mais comme condition historique de son existence *dans* l'histoire, il faut autre chose, il faut d'autres conditions. Et c'est à ces conditions-là que s'arrête Sieyès. Ce sont les conditions en quelque sorte substantielles de la nation, et Sieyès en voit deux groupes. Avant tout, ce qu'il appelle « des travaux », c'est-à-dire premièrement l'agriculture, deuxièmement l'artisanat et l'industrie, troisièmement le commerce, quatrièmement les arts libéraux. Mais, en plus de ces « travaux », il faut ce qu'il appelle « des fonctions » : c'est l'armée, c'est la justice, c'est l'Église et c'est l'administration[3]. « Travaux » et « fonctions » ; nous dirions, plus vraisemblablement sans doute, « fonctions » et « appareils » pour désigner ces deux ensembles de réquisits historiques de la nation. Mais l'important, c'est précisément que ce soit à ce niveau de fonctions et d'appareils que soient définies les conditions de l'existence historique de la nation. Or, en faisant cela, en ajoutant à ces conditions juridico-formelles de la nation, des conditions historico-fonctionnelles, je crois que Sieyès renverse (et c'est la première chose que l'on peut signaler) la direction de toutes les analyses qui avaient été faites jusque-là, que ce soit dans le sens de la thèse monarchiste, ou que ce soit dans une direction de type rousseauiste.

---

[2] « Une loi commune et une représentation commune, voilà ce qui fait une Nation » *(ibid., p. 12).*

[3] « Que faut-il pour qu'une Nation subsiste et prospère ? Des travaux *particuliers* et des fonctions *publiques* » *(ibid.,* p. 2 ; cf. chap. t, p. 2-9).

En effet, tant qu'avait régné la définition juridique de la nation, au fond ces éléments que Sieyès isole comme condition substantielle de la nation – l'agriculture, le commerce, l'industrie, etc. – qu'est-ce que c'était ? Ce n'était pas la condition pour que la nation existe ; c'était, au contraire, l'effet de l'existence de la nation. C'était précisément lorsque les hommes, répartis individuellement sur la surface de la terre, à la limite de la forêt ou dans les prairies, voulaient développer leur agriculture, avoir un commerce, pouvoir avoir entre eux des relations de type économique, qu'ils se donnaient une loi, un État ou un gouvernement. C'est-à-dire que toutes ces fonctions n'étaient, en réalité, que de l'ordre de la conséquence, ou en tout cas de l'ordre de la finalité, par rapport à la constitution juridique de la nation ; et ce n'était que lorsque cette organisation juridique de la nation était acquise, que ces fonctions pouvaient se déployer. Quant aux appareils – comme l'armée, la justice, l'administration, etc. – là non plus ce n'était pas la condition pour que la nation existe ; c'en était, sinon les effets, du moins les instruments et la garantie. C'était une fois la nation constituée que l'on pouvait se donner quelque chose comme une armée ou comme une justice.

Or, vous voyez que Sieyès renverse l'analyse. Il fait passer ces travaux et ces fonctions, ou ces fonctions et ces appareils, avant la nation – avant, sinon historiquement, du moins dans l'ordre des conditions d'existence. Une nation ne peut exister comme nation, elle ne peut entrer et subsister dans l'histoire, que si elle est capable de commerce, d'agriculture, d'artisanat ; que si elle a des individus qui sont susceptibles de former une armée, une magistrature, une église, une administration. Ceci veut dire qu'un groupe d'individus peut toujours se réunir, peut toujours se donner des lois et une législature ; il peut se donner une constitution. S'il n'a pas ces capacités de faire du commerce, de l'artisanat, de l'agriculture, de former une armée, une magistrature, etc., il ne sera jamais, historiquement, une nation. Il le sera, peut-être, juridiquement, mais jamais historiquement. Ce n'est jamais ni le contrat, ni la loi, ni le consensus, qui peuvent être réellement créateurs de nation. Mais, inversement, il peut se faire parfaitement qu'un groupe d'individus ait de quoi, ait la capacité historique de former ses travaux, d'exercer ses fonctions, et pourtant n'ait jamais reçu une loi commune et une législature. Ils seront, en quelque sorte, ces gens, en possession des éléments substantiels et fonctionnels de la nation ; ils ne seront pas en possession de ses éléments formels. Ils seront capables de nation ; ils ne seront pas une nation.

Or, à partir de là, on peut analyser – ce que fait Sieyès – ce qui se passe en France à la fin du XVIIIe siècle selon lui. Il y a, en effet, une agriculture, un commerce, un artisanat, des arts libéraux. Qui assure ces différentes fonctions'? Le tiers état. et le tiers état seulement. Qui fait fonctionner l'armée, l'Église, l'administration, la justice ? Bien sûr, à certaines places importantes, on trouve des gens qui appartiennent à l'aristocratie, mais, pour les neuf dixièmes de ces appareils, c'est le tiers état, selon Sieyès, qui en assure le fonctionnement. En revanche, ce tiers état qui, effectivement, assume en lui les conditions substantielles de la nation, n'en a pas reçu le statut formel. Il n'y a pas en France de lois communes, mais une série de lois dont les unes s'appliquent à la noblesse, les autres au tiers état, les autres au clergé, etc. Pas de lois communes. Pas de législature non plus, parce que les lois ou les ordonnances sont fixées par un système que Sieyès appelle « aulique[4] », le système de la cour, c'est-à-dire de l'arbitraire royal.

[4] Cf. *ibid.,* chap. II, p. 17.

De cette analyse, je crois qu'on peut tirer un certain nombre de conséquences. Les unes, bien sûr, sont d'ordre immédiatement politique. Elles sont immédiatement politiques en ceci : c'est que, on le voit, la France n'est pas une nation puisqu'il lui manque les conditions formelles, juridiques, de la nation : lois communes, législature. Et pourtant il y a en France « une » nation, c'est-à-dire un groupe d'individus qui portent en eux la capacité à assurer l'existence substantielle et historique de la nation. Ces gens sont porteurs des conditions historiques d'existence dune nation et de la nation. D'où la formule centrale du texte de Sieyès, qui ne peut se comprendre que précisément dans un rapport polémique, explicitement polémique, avec les thèses de Boulainvilliers, de du Buat-Nançay, etc., et qui est : « Le Tiers-État est une nation complète[5]. » Cette formule veut dire ceci : ce concept de nation, que l'aristocratie avait voulu réserver à un groupe d'individus n'ayant pour eux que quelque chose comme des coutumes et un statut communs, n'est pas suffisant pour couvrir ce qu'est la réalité historique de la nation. Mais, d'un autre côté, l'ensemble étatique constitué par le royaume de France n'est pas réellement une nation, dans la mesure où il ne recouvre pas exactement les fonctions historiques qui sont nécessaires et suffisantes pour constituer une nation. Où va-t-on trouver, par conséquent, le noyau historique d'une nation, qui sera « la » nation ? Dans le tiers état, et dans le tiers état seulement. À lui seul, le tiers état est condition historique de l'existence d'une nation, mais d'une nation dont vous voyez qu'elle devrait, en droit, coïncider avec l'État. Le tiers état est une nation complète. Ce qui constitue la nation est en lui. Ou encore, si l'on veut traduire ces mêmes propositions autrement : « Tout ce qui est national est nôtre », dit le tiers état, « et tout ce qui est nôtre est nation[6] ».

Cette formulation politique, dont Sieyès n'est ni l'inventeur ni le seul formulateur, va bien sûr être la matrice de tout un discours politique qui, vous le savez bien, n'est pas encore épuisé maintenant. La matrice de ce discours politique présente, je crois, deux caractères. Premièrement, un certain rapport nouveau de la particularité à l'universalité, un certain rapport qui est exactement l'inverse de celui qui avait caractérisé le discours de la réaction nobiliaire. Au fond, la réaction nobiliaire faisait quoi ? Elle extrayait du corps social, constitué par le roi et ses sujets, elle extrayait de l'unité monarchique un certain droit singulier, scellé par le sang, affirmé dans la victoire : le droit singulier des nobles. Et elle prétendait, quelle que soit la constitution du corps social qui l'entourait, garder pour la noblesse l'absolu et singulier privilège de ce droit ; donc extraire, de la totalité du corps social, ce droit particulier, et le faire fonctionner dans sa singularité. Ici, il va s'agir de tout autre chose. Il va s'agir de dire au contraire (c'est ce que va dire le tiers état) : « Nous ne sommes qu'une nation parmi d'autres individus. Mais, cette nation que nous constituons, elle est la seule à pouvoir constituer effectivement la nation. Nous ne sommes peut-être pas, à nous seuls, la totalité du corps social, mais nous sommes capables de porter la fonction totalisatrice de l'État. Nous sommes susceptibles d'universalité étatique. » Et alors, deuxième caractère de ce discours, on va avoir une inversion de l'axe temporel de la revendication. Désormais, ce n'est pas au nom d'un droit passé, établi soit par un consensus, soit par une victoire, soit par une invasion, que

---

[5] Cf. *ibid.,* chap. I, p. 2.

[6] « Le Tiers embrasse tout ce qui appartient à la nation; et tout ce qui n'est pas le Tiers ne peut pas se regarder comme étant de la nation. Qu'est-ce que le Tiers? Tout » (*ibid.*, p. 9).

va s'articuler la revendication. La revendication va pouvoir s'articuler sur une virtualité, sur un avenir, un avenir qui est imminent, qui est déjà présent dans le présent. puisqu'il s'agit d'une certaine fonction d'universalité étatique, déjà assurée par « une » nation dans le corps social, et qui, au nom de cela, demande que son statut de nation unique soit effectivement reconnu, et reconnu dans la forme juridique de l'État.

Voilà, si vous voulez, pour ce qui concerne les conséquences politiques de ce type-là d'analyse et de discours. On va avoir des conséquences théoriques aussi, et qui sont celles-ci. Vous voyez que ce qui définit, dans ces conditions, une nation, ce n'est pas son archaïsme, son ancestralité, son rapport au passé ; c'est son rapport à quelque chose d'autre, son rapport à l'État. Ce qui veut dire plusieurs choses. D'abord, que la nation se spécifie non pas essentiellement par rapport à d'autres nations. Ce qui va caractériser « la » nation, ce n'est pas un rapport horizontal avec d'autres groupes (qui seraient des nations autres, des nations adverses, opposées ou juxtaposées). Ce qui va caractériser la nation, c'est un rapport, au contraire, vertical, allant de ce corps d'individus, susceptibles de constituer un État, jusqu'à l'existence effective de l'État lui-même. C'est le long de cet axe vertical nation/État, ou virtualité étatique/réalisation étatique, que la nation va être caractérisée et située. Cela veut dire aussi que ce qui constitue la force d'une nation, ce n'est pas tellement sa vigueur physique, ses aptitudes militaires, en quelque sorte son intensité barbare, que les historiens nobiliaires du début du XVIIIe siècle avaient voulu décrire. Ce qui constitue maintenant la force d'une nation, c'est quelque chose comme des capacités, des virtualités qui, toutes, s'ordonnent à la figure de l'État ; une nation sera forte, d'autant plus forte qu'elle détiendra, par-devers elle, plus de capacités étatiques. Cela veut dire aussi que le propre d'une nation ce n'est pas tellement de dominer les autres. Ce qui va constituer l'essentiel de la fonction et du rôle historique de la nation, ce ne sera pas d'exercer sur les autres nations un rapport de domination ; ce sera quelque chose d'autre : ce sera de s'administrer soi-même, de gérer, de gouverner, d'assurer, sur soi, la constitution et le fonctionnement de la figure et du pouvoir étatiques. Non pas domination, mais étatisation. La nation n'est donc plus essentiellement un partenaire dans des rapports barbares et belliqueux de domination. La nation, c'est le noyau actif, constitutif, de l'État. La nation, c'est l'État au moins en pointillé, c'est l'État dans la mesure où il est en train de naître, de se former et de trouver ses conditions historiques d'existence dans un groupe d'individus.

Voilà, si vous voulez, les conséquences théoriques au niveau de ce qu'on entend par nation. Conséquences maintenant pour le discours historique. Ce que l'on va avoir, maintenant, c'est un discours historique qui réintroduit, et jusqu'à un certain point replace en son centre, le problème de l'État. Et en ceci, on va avoir un discours historique qui, jusqu'à un certain point, se rapprochera de ce discours historique tel qu'il existait au XVIIE siècle, et dont j'avais essayé de vous montrer qu'il était, essentiellement, une certaine manière, pour l'État, de tenir un discours sur lui-même. Ce discours qui avait des fonctions justificatrices, liturgiques : c'était l'État racontant son propre passé, c'est-à-dire établissant sa propre légitimité, et se renforçant, en quelque sorte, au niveau de ses droits fondamentaux. C'était cela le discours de l'histoire au XVIIE siècle encore. C'est contre lui que la réaction nobiliaire avait lancé son brûlot, et cet autre type de discours historique, dans lequel la nation était, précisément, ce par quoi on pouvait décomposer l'unité étatique, et montrer que, sous l'apparence formelle de l'État, il

existait d'autres forces qui, justement, n'étaient pas les forces de l'État, mais les forces d'un groupe particulier, ayant son histoire particulière, son rapport au passé, ses victoires, son sang, ses rapports de domination, etc.

Maintenant, on va avoir un discours de l'histoire qui se rapproche de l'État, et qui ne sera plus, dans ses fonctions essentielles, anti-étatique. Mais, dans cette nouvelle histoire, il s'agira non pas de faire tenir à l'État un discours qui serait le sien propre et celui de sa justification. Il va s'agir de faire l'histoire des rapports qui se trament indéfiniment entre la nation et l'État, entre les virtualités étatiques de la nation et la totalité effective de l'État. Ce qui permet d'écrire une histoire qui, bien sûr, ne sera pas prise dans le cercle de la révolution et de la reconstitution, du retour révolutionnant à l'ordre primitif des choses, comme c'était le cas au XVIIE siècle. Mais on va avoir, maintenant, ou on pourra avoir, une histoire de type rectiligne, où le moment décisif sera le passage du virtuel au réel, le Passage de la totalité nationale à l'universalité de l'État, une histoire, par conséquent, qui sera polarisée à la fois vers le présent et vers l'État ; une histoire qui culmine vers cette imminence de l'État, de la figure totale, complète et pleine de l'État dans le présent. Et ceci va permettre aussi – deuxième chose – d'écrire une histoire où le rapport des forces qui sont mises en jeu ne sera pas un rapport de type guerrier, mais un rapport de type entièrement civil, si vous voulez.

Bien sûr, dans l'analyse de Boulainvilliers, j'ai essayé de vous montrer comment l'affrontement des nations dans un même corps social se faisait par l'intermédiaire d'institutions (de l'économie, de l'éducation, de la langue, du savoir, etc.). Mais cette utilisation des institutions civiles n'était là qu'à titre d'instrument pour une guerre qui restait fondamentalement une guerre ; ce n'étaient que les instruments d'une domination qui restait toujours une domination de type guerrier, du type de l'invasion, etc. On va maintenant, au contraire, avoir une histoire où la guerre – la guerre pour la domination – sera remplacée par une lutte qui est, en quelque sorte, d'une autre substance : non pas un affrontement armé, mais un effort, une rivalité, une tension vers l'universalité de l'État. C'est l'État, et l'universalité de l'État, qui vont être, à la fois, l'enjeu et le champ de bataille de la lutte ; lutte par conséquent qui, dans la mesure même où elle n'aura pas pour fin et pour expression la domination, mais aura pour objet et espace l'État, sera essentiellement civile. Elle va se dérouler essentiellement à travers et en direction de l'économie, des institutions, de la production, de l'administration. On va avoir une lutte civile, par rapport à laquelle la lutte militaire, la lutte sanglante, ne peut être qu'un moment exceptionnel, ou une crise, ou un épisode. La guerre civile, loin d'être le fond même de tous les affrontements et des luttes, ne sera, en fait, qu'un épisode, une phase de crise, par rapport à une lutte qu'il va falloir maintenant considérer en termes non de guerre, non de domination, en termes non militaires, mais en termes civils.

Et je crois que c'est là où se pose l'une des questions fondamentales de l'histoire et de la politique, non seulement du XIXe siècle, mais du XXe encore. Comment peut-on comprendre une lutte en termes proprement civils ? Ce qu'on appelle la lutte, la lutte économique, la lutte politique, la lutte pour l'État, est-ce que ceci peut être effectivement analysé en des termes non guerriers, dans des termes proprement économico-politiques ? Ou faut-il retrouver, derrière cela, quelque chose qui serait, justement, ce

fond indéfini de la guerre et de la domination que les historiens du XVIIIe siècle avaient essayé de repérer ? En tout cas, à partir du XIXe siècle, et à partir de cette redéfinition de la notion de nation, on aura une histoire qui va chercher, à l'encontre de ce qui se faisait au XVIIIe siècle, le fond civil de la lutte dans l'espace de l'État qui doit se substituer au fond guerrier, militaire, sanglant, de la guerre que les historiens du XVIIIe siècle avaient repéré.

Voilà, si vous voulez, pour les conditions de possibilité de ce nouveau discours historique. Concrètement, quelle forme va prendre cette nouvelle histoire ? Je crois que, si on veut la mettre en place d'une façon globale, on peut dire qu'elle va se caractériser par le jeu, par l'ajustement, de deux grilles d'intelligibilité qui se juxtaposent, s'entrecroisent jusqu'à un certain point, et se corrigent l'une l'autre. La première, c'est la grille d'intelligibilité qui avait été constituée et utilisée au XVIIIe siècle. C'est-à-dire que, dans l'histoire telle qu'on va la voir écrite par Guizot, Augustin Thierry, Thiers, Michelet aussi, on va bien se donner, au départ, un rapport de force, un rapport de lutte, et ceci dans la forme même qu'on lui reconnaissait déjà au XVIIIe siècle : c'est-à-dire la guerre, la bataille, l'invasion, la conquête. Les historiens, disons, de type encore aristocratique comme Montlosier[7] (mais aussi Augustin Thierry, mais aussi Guizot) se donnent toujours cette lutte comme matrice, si vous voulez, d'une histoire. A. Thierry, par exemple, dit : « Nous croyons être une nation, et nous sommes deux nations sur la même terre, deux nations ennemies dans leurs souvenirs, inconciliables dans leurs projets : l'une a autrefois conquis l'autre. » Et, bien sûr, certains des maîtres sont passés du côté des vaincus, mais le reste, c'est-à-dire ceux qui sont restés les maîtres, le reste, « aussi étranger à nos affections et à nos mœurs que s'il était venu d'hier parmi nous, aussi sourd à nos paroles de liberté et de paix que si notre langage lui était inconnu, comme le langage de nos aïeuls l'était au sien, le reste suit sa route sans s'occuper de la nôtre[8] ». Et Guizot dit aussi : « depuis plus de treize siècles, la France contenait deux peuples, un peuple vainqueur et un peuple vaincu[9] ». On a bien, donc, à ce moment-là encore, le même point de départ, la même grille d'intelligibilité qu'au XVIIIe siècle.

Mais à cette première grille, s'en ajoute une autre, qui à la fois complète et inverse cette dualité originaire. C'est une grille qui, au lieu de fonctionner à partir d'un point d'origine qui serait la première guerre, la première invasion, la première dualité nationale, fonctionne au contraire, régressivement, à partir du présent. Cette seconde grille, c'est celle précisément qui a été rendue possible par la réélaboration de l'idée de nation. Le moment fondamental, ce n'est plus l'origine, le point de départ de l'intelligibilité, ce n'est pas l'élément archaïque ; c'est, au contraire, le présent. Et on a là, je crois, un phénomène important, qui est l'inversion de la valeur du présent dans le discours historique et politique. Au fond, dans l'histoire et dans le champ historico-politique du XVIIIe siècle, le présent était toujours le moment négatif, c'était toujours du

---

[7] E de Reynaud, comte de Montlosier, *De la monarchie française depuis son établissement jusqu'à nos jours,* Paris, 1814, vol. I-III.

[8] A. Thierry. « Sur l'antipathie de race qui divise la nation française », *Le Censeur européen, 2* avril *1820,* recueilli dans *Dix ans d' études historiques,* Paris, 1835, p. 292.

[9] Cf. E Guizot, *Du gouvernement de la France depuis la Restauration et du ministère actuel,* Paris, 1820, p. 1.

creux, du calme apparent, de l'oubli. Le présent c'était le moment où, à travers tout un tas de déplacements, de trahisons, de modifications des rapports de force, l'état primitif de guerre avait été comme brouillé et se trouvait méconnaissable ; non seulement méconnaissable, mais profondément oublié par ceux-là mêmes qui auraient eu profit, pourtant, à l'utiliser. L'ignorance des nobles, leur distraction, leur paresse, leur avidité, tout cela avait fait qu'ils avaient oublié le rapport de force fondamental qui définissait leur relation avec les autres habitants de leurs terres. Et, de plus, le discours des clercs, des juristes, des administrateurs du pouvoir royal, avait recouvert ce rapport de force initial, de sorte que le présent était, pour l'histoire du XVIII[e] siècle, toujours le moment du profond oubli. D'où la nécessité de sortir du présent par un réveil, violent et soudain, qui devait passer, d'abord et avant tout, par la grande réactivation du moment primitif dans l'ordre du savoir. Réveil de la conscience, à partir de ce point d'oubli extrême qu'était le présent.

Au contraire, maintenant, dans la grille d'intelligibilité de l'histoire, à partir du moment où l'histoire est polarisée par le rapport nation/État, virtualité/actualité, totalité fonctionnelle de la nation/universalité réelle de l'État, vous voyez bien que le présent va être le moment le plus plein, le moment de la plus grande intensité, le moment solennel où se fait l'entrée de l'universel dans le réel. Ce point de contact de l'universel et du réel dans un présent (un présent qui vient de se passer et qui va se passer), dans l'imminence du présent, c'est cela qui va lui donner, à la fois, sa valeur, son intensité, et qui va le constituer comme principe d'intelligibilité. Le présent, ce n'est plus le moment de l'oubli. C'est, au contraire, le moment où va éclater la vérité, celui où l'obscur, ou le virtuel, va se révéler en plein jour. Ce qui fait que le présent devient, à la fois, révélateur et analyseur du passé.

Je crois que l'histoire, telle qu'on la voit fonctionner au XIX[e] siècle, ou au moins dans la première moitié du XIX[e] siècle, utilise les deux grilles d'intelligibilité : celle qui se déploie à partir de la guerre initiale, qui va traverser tous les processus historiques, et qui les anime dans tous leurs développements ; et puis une autre grille d'intelligibilité qui va remonter de l'actualité du présent, de la réalisation totalisatrice de l'État, vers le passé, qui en reconstitue la genèse. En fait, ces deux grilles ne fonctionnent jamais l'une sans l'autre : elles sont toujours utilisées presque en concurrence, elles vont toujours à la rencontre l'une de l'autre, elles se superposent plus ou moins, elles s'entrecroisent partiellement à leurs confins. On a, au fond, une histoire qui est écrite, d'un côté, en forme de domination – avec, comme arrière-fond, la guerre – et, d'un autre côté, en forme de totalisation – avec, du côté du présent, dans l'imminence, en tout cas, de ce qui s'est passé et de ce qui va se passer, l'émergence de l'État. Une histoire donc qui s'écrit, à la fois, en termes de commencement déchiré et en termes d'achèvement totalisateur. Et je crois que ce qui définit l'utilité, l'utilisabilité politique du discours historique, c'est la manière, au fond, dont on fait jouer, l'une par rapport à l'autre, ces grilles ; la manière dont on va privilégier l'une ou l'autre.

En gros, le privilège accordé à la première grille d'intelligibilité – celle du commencement déchiré – va donner une histoire qu'on dira, si vous voulez, réactionnaire, aristocratique, droitière. Le privilège accordé à la seconde – au moment présent de l'universalité – va donner une histoire qui sera une histoire de type libéral ou

bourgeoise. Mais, en fait, ni l'une ni l'autre de ces deux histoires, chacune avec sa position tactique propre, ne pourra se dispenser d'utiliser, d'une manière ou d'une autre, les deux grilles. Je voudrais, pour cela, vous donner deux exemples : l'un emprunté à une histoire typiquement droitière, typiquement aristocratique, qui, jusqu'à un certain point, allait dans la ligne directe de celle du XVIIIe siècle, mais qui, en fait, la déplace considérablement et fait, malgré tout, fonctionner la grille d'intelligibilité qui se déploie à partir du présent. L'autre sera un exemple inverse : c'est-à-dire, chez un historien considéré comme libéral et bourgeois, montrer le jeu de ces deux grilles, et même de cette grille d'intelligibilité à partir de la guerre, qui n'est pourtant pas, pour lui, absolument privilégiée.

Le premier exemple, donc : une histoire de type droitier, apparemment dans la ligne de la réaction nobiliaire du XVIIIe siècle, est celle qui a été écrite, au début du XIXe siècle, par Montlosier. Dans une histoire comme celle-là on trouve bien, au départ, un privilège des rapports de domination : c'est bien toujours ce rapport de la dualité nationale, ce rapport de domination caractéristique de la dualité nationale, que l'on va retrouver tout au long de l'histoire. Et le livre, les livres de Montlosier sont parsemés d'invectives du genre suivant, qu'il adresse au tiers état : « Race d'affranchis, race d'esclaves, peuple tributaire, licence vous fut octroyée d'être libres, mais non pas à nous d'être nobles. Pour nous tout est de droit, pour vous tout est de grâce. Nous ne sommes pas de votre communauté, nous sommes un tout par nous-mêmes. » Et là encore, vous retrouvez ce fameux thème dont je vous parlais à propos de Sieyès. Dans le même sens, Jouffroy écrivait dans une revue quelconque (je ne sais plus laquelle) une phrase comme celle-là : « La race septentrionale s'est emparée de la Gaule sans en extirper les vaincus ; elle a légué à ses successeurs les terres de la conquête à gouverner, et les hommes de la conquête à régir[10]. »

La dualité nationale est affirmée par tous ces historiens qui sont, en gros, des émigrés, qui rentrent en France et qui reconstituent en quelque sorte, au moment de la réaction ultra, une sorte de moment privilégié de l'invasion. Mais, à y regarder de plus près, l'analyse de Montlosier fonctionne fort différemment de ce que l'on voyait au XVIIIe siècle. Montlosier parle d'un rapport de domination qui résulte d'une guerre, bien sûr, ou plutôt d'une multiplicité de guerres, qu'il ne cherche pas, au fond, à situer. Et il dit : l'essentiel, ce n'est pas tellement ce qui s'est passé au moment de l'invasion des Francs, parce qu'en fait, les rapports de domination, ils existaient bien avant et ils sont bien plus multiples que cela. En Gaule, bien avant même l'invasion romaine, il y avait déjà un rapport de domination entre une noblesse et un peuple qui était tributaire. C'était là le résultat d'une guerre ancienne. Les Romains sont arrivés, apportant leur guerre avec eux, mais apportant également un rapport de domination entre leur aristocratie et les gens qui n'étaient que les clients de ces riches, de ces nobles ou de ces

---

[10] M. Foucault fait ici allusion à Achille Jouffroy d'Abbans *(1790-1859)*. Partisan des Bourbons, celui-ci publia dans *L'Observateur* des articles favorables au droit divin, au pouvoir absolu et à l'ultramontanisme. Après la chute de Charles X, il fit paraître un journal, *La Légitimité,* dont la diffusion fut interdite en France. Il est l'auteur, entre autres, d'une brochure : *Des idées libérales du Français* (1815)*,* d'un récit de la Révolution *: Les Fastes de l'anarchie (1820),* et d'un ouvrage historique sur la Gaule *: Les Siècles de la monarchie française (1823).* La citation de Jouffroy se trouve dans *L'Observateur des colonies, de la marine, de la politique, de la littérature et des arts,* IX, livraison, 1820, p. 299. Cf. A. Thierry, « Sur l'antipathie de race... », *art. cit.*

aristocrates. Et là encore, rapport de domination résultant d'une vieille guerre. Et puis les Germains sont arrivés avec leur propre rapport interne de sujétion entre ceux qui étaient guerriers libres et puis les autres qui n'étaient que des sujets. Donc, finalement, ce qui s'est constitué au début du Moyen Âge, à l'aurore de la féodalité, n'a pas été la superposition pure et simple d'un peuple vainqueur et d'un peuple vaincu, mais le mélange de trois systèmes de domination interne, celui des Gaulois, celui des Romains et celui des Germains[11]. Au fond, la noblesse féodale du Moyen Âge n'est que le mélange de ces trois aristocraties, qui se sont constituées en une aristocratie nouvelle et qui ont exercé un rapport de domination sur des gens qui étaient, eux-mêmes, le mélange des tributaires gaulois, des clients romains et des sujets germains. De sorte qu'on a eu un rapport de domination entre quelque chose qui était une noblesse, qui était une nation, mais qui était aussi la nation tout entière, c'est-à-dire la noblesse féodale ; et puis (à l'extérieur de cette nation, comme objet, comme partenaire de son rapport de domination), on va avoir tout un peuple de tributaires, de serfs, etc., qui sont, en réalité, non pas l'autre partie de la nation, mais qui sont hors nation. Montlosier, donc, fait jouer un monisme au niveau de la nation, et au profit de la noblesse, et puis un dualisme au niveau de la domination.

Or, par rapport à cela, quel va être le rôle, selon Montlosier, de la monarchie ? Eh bien, le rôle de la monarchie a été de constituer, à partir de cette masse hors nation – et qui était le résultat, le mélange des sujets germains, des clients romains, des tributaires gaulois –, une nation, un autre peuple. C'était là le rôle du pouvoir royal. La monarchie a affranchi les tributaires, a accordé des droits aux villes, les a rendues indépendantes de la noblesse ; elle a même affranchi les serfs, et a créé de toutes pièces quelque chose dont Montlosier dit que c'était un nouveau peuple, égal en droit à l'ancien peuple, c'est-à-dire à la noblesse, et de beaucoup supérieur en nombre. Le pouvoir royal, dit Montlosier, a constitué une classe immense[12].

Il y a, dans ce type d'analyse, la réactivation, bien sûr, de tous les éléments qu'on a vu utiliser au XVIIIe siècle, mais avec une modification fondamentale : c'est que, vous le voyez, les processus de la politique, tout ce qui s'est passé depuis le Moyen Âge jusqu'au XVIIE et au XVIIIe siècle, pour Montlosier, cela ne consiste pas simplement à modifier, à déplacer les rapports de force entre deux partenaires qui auraient été donnés d'entrée de jeu, et qui auraient été placés face à face depuis l'invasion. En fait, ce qui s'est passé, c'est la création, à l'intérieur d'un ensemble qui était mono-national et tout entier concentré autour de la noblesse, de quelque chose d'autre : la création d'une nouvelle nation, d'un nouveau peuple, de ce que Montlosier appelle une nouvelle classe[13]. Fabrication, par conséquent, d'une classe, de classes, à l'intérieur du corps social. Or, à partir de cette fabrication d'une classe nouvelle, que va-t-il se passer ? Eh bien, le roi se sert de cette nouvelle classe pour arracher à la noblesse ses privilèges économiques et politiques. Quels moyens emploie-t-il ? Là encore, Montlosier reprend ce que ses prédécesseurs ont dit : mensonges, trahisons, alliances contre nature, etc. Le roi utilise aussi la force vive de cette nouvelle classe ; il utilise les révoltes : révoltes des villes contre les seigneurs,

---

[11] E de Reynaud, comte de Montlosier, *De la monarchie française .... op. cit.,* liv. I, chap. I, p. 150.

[12] Cf. *ibid.,* liv. III, chap. II, p. 152 sq.

[13] Cf. *ibid.,* loc. cit.

jacqueries des paysans contre les propriétaires terriens. Or, derrière toutes ces révoltes, dit Montlosier, que faut-il voir ? Le mécontentement de cette nouvelle classe, bien sûr. Mais surtout la main du roi. C'est le roi qui animait toutes les révoltes, parce que chaque révolte affaiblissait le pouvoir des nobles et, par conséquent, renforçait le pouvoir des rois, qui poussaient les nobles à faire des concessions. Et, d'ailleurs, par un processus circulaire, chaque mesure royale d'affranchissement augmentait l'arrogance et la force du nouveau peuple. Chaque concession que le roi faisait à cette nouvelle classe entraînait de nouvelles révoltes. Il y a donc un lien essentiel, dans toute l'histoire de la France, entre la monarchie et la révolte populaire. Monarchie et révolte populaire ont partie liée. Et le transfert à la monarchie de tous les pouvoirs politiques que la noblesse avait détenus autrefois se fait essentiellement par l'arme de ces révoltes, de ces révoltes concertées, animées, en tout cas entretenues et favorisées, par le pouvoir royal.

À partir de là, la monarchie s'arroge seule le pouvoir, mais elle ne peut le faire fonctionner, ne peut l'exercer qu'en faisant appel à cette nouvelle classe. Elle confiera donc sa justice et son administration à cette nouvelle classe, qui se trouve prendre ainsi en charge toutes les fonctions de l'État. De sorte que le dernier moment du processus ne peut être, bien sûr, que la révolte ultime : celle où l'État tout entier, étant tombé entre les mains de cette nouvelle classe, entre les mains du peuple, échappe au pouvoir royal. Il ne va plus rester, face à face, qu'un roi, qui n'a en réalité de pouvoir que celui qui lui a été donné par les révoltes populaires et, d'un autre côté, une classe populaire qui a entre ses mains tous les instruments de l'État. Dernier épisode, dernière révolte, qui se fait contre qui ? Eh bien, contre celui qui a oublié qu'il était le dernier aristocrate à détenir encore du pouvoir : c'est-à-dire le roi.

La Révolution française apparaît donc, dans l'analyse de Montlosier, comme le dernier épisode de ce processus de transfert qui a constitué l'absolutisme royal[14]. L'achèvement de cette constitution du pouvoir monarchique, c'est la Révolution. La Révolution a renversé le roi ? Pas du tout. La Révolution a achevé l'œuvre des rois, elle en dit littéralement la vérité. La Révolution doit être lue comme l'achèvement de la monarchie ; achèvement tragique, peut-être, mais achèvement politiquement vrai. Et la scène du 21 janvier 1793 a peut-être décapité le roi ; on a décapité le roi, mais on a couronné la monarchie. La Convention, c'est la vérité de la monarchie mise à nu, et la souveraineté, arrachée à la noblesse par le roi, est maintenant, d'une façon absolument nécessaire, dans les mains d'un peuple qui se trouve, dit Montlosier, être l'héritier légitime des rois. Montlosier, aristocrate, émigré, farouche adversaire de la moindre tentative de libéralisation sous la Restauration, peut écrire ceci : a Le peuple souverain : qu'on ne le blâme pas avec trop d'amertume. Il ne fait que consommer l'œuvre des souverains ses prédécesseurs. » Le peuple est donc l'héritier, et l'héritier légitime, des rois ; il ne fait que consommer l'œuvre des souverains ses prédécesseurs. Il a suivi, de point en point, la route qui lui était tracée par les rois, par les parlements, par les hommes de loi et par les savants. De sorte qu'on a bien chez Montlosier, vous le voyez, encadrant en quelque sorte l'analyse historique elle-même, la formulation que tout est parti d'un état de guerre et d'un rapport de domination. On a bien, dans ces revendications politiques de l'époque de la Restauration, l'affirmation que la noblesse doit rentrer dans ses droits, récupérer les biens nationalisés, reconstituer ces rapports de

[14] *Ibid.,* liv. II, chap. II,. p. 209.

domination qu'elle avait exercés autrefois à l'égard du peuple tout entier. Bien sûr, il y a cette affirmation, mais vous voyez que le discours historique qu'il tient, dans son noyau, dans son contenu central, est bien un discours historique qui fait fonctionner le présent comme moment plein, moment de l'effectuation, moment de la totalisation, moment à partir [duquel] tous les processus historiques qui ont noué les rapports entre l'aristocratie et la monarchie arrivent finalement à leur point ultime, dernier, à leur moment plein, celui où se constitue une totalité étatique entre les mains d'une collectivité nationale. Et dans cette mesure-là, on peut dire que ce discours – quels que soient les thèmes politiques ou les éléments d'analyse qui se réfèrent à l'histoire de Boulainvilliers ou de du Buat-Nançay, ou en sont directement transplantés – fonctionne en réalité sur un autre modèle.

Maintenant je voudrais prendre, pour terminer, un autre type d'histoire, directement opposée. C'est l'histoire d'Augustin Thierry, adversaire explicite de Montlosier. Chez lui, le point de l'intelligibilité de l'histoire va être, bien sûr, de façon privilégiée, le présent. Explicitement, c'est la seconde grille, celle qui va partir du présent, du présent plein, pour révéler les éléments et les processus du passé, qui sera utilisée. Totalisation étatique : c'est cela qui doit être projeté sur le passé ; et on doit faire la genèse de cette totalisation. La Révolution est précisément, pour Augustin Thierry, ce « moment plein » : d'une part, la Révolution – dit-il – c'est, bien sûr, le moment de la réconciliation. Il place cette réconciliation, cette constitution dune totalité étatique, dans la fameuse scène où Bailly, vous savez, en accueillant les représentants de la noblesse et du clergé dans le local même où se trouvaient ceux du tiers état, a répondu : « Voilà la famille réunie[15]. »

Donc, partons de ce présent. Le moment actuel, c'est celui de la totalisation nationale dans la forme de l'État. Mais il n'en reste pas moins que cette totalisation n'a pu se faire que dans le processus violent de la Révolution, et ce moment plein de la réconciliation porte encore la figure et la trace de la guerre. Et Augustin Thierry dit que la Révolution française n'est, au fond, rien d'autre que le dernier épisode d'une lutte qui a duré plus de treize siècles, et qui est la lutte entre les vainqueurs et les vaincus[16]. Alors, tout le problème de l'analyse historique, pour Augustin Thierry, va être de montrer comment une lutte entre vainqueurs et vaincus a pu traverser toute l'histoire, et conduire à un présent qui justement n'a plus la forme de la guerre et d'une domination dissymétrique, qui continueraient les précédentes ou qui les retourneraient dans un autre sens ; et de montrer comment cette guerre a pu mener à la genèse d'une universalité où la lutte, ou la guerre en tout cas, ne peut que disparaître.

Comment est-ce que, des deux parties, il a pu s'en trouver une qui a été porteuse d'universalité ? C'est cela le problème de l'histoire, pour Augustin Thierry. Et son analyse, alors, va consister à retrouver l'origine d'un processus qui est duel au départ, mais qui sera à la fois moniste et universaliste à la fin. Ce qui fait l'essentiel de

---

[15] A. Thierry, *Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du Tiers-État,* in *Œuvres complètes.* t. V, Paris, 1868, p. 3. Thierry écrit : « La famille est complète. »

[16] Cf. en particulier A. Thierry. « Sur l'antipathie de race... », *art. cit.,* et « Histoire véritable de Jacques Bonhomme », *Le Censeur européen,* mai 1820, article également recueilli dans *Dix ans d'études historiques, op. cit.*

l'affrontement, pour Augustin Thierry, c'est justement que ce qui s'est passé, bien sûr, trouve son point d'origine dans quelque chose comme une invasion. Mais, s'il y a eu lutte et affrontement tout au long du Moyen Âge, et jusqu'au moment actuel, ce n'est pas, au fond, parce que des vainqueurs et des vaincus se sont affrontés à travers des institutions ; ce sont, en réalité, deux types économico-juridiques de société qui se sont constitués et qui sont entrés en rivalité l'un avec l'autre pour l'administration et la prise en charge de l'État. On a eu, avant même la constitution de la société médiévale, une société rurale, organisée à la suite de la conquête et selon une forme qui va être, très tôt, celle de la féodalité ; et puis, en face de cela, une société urbaine qui, elle, avait un modèle romain et un modèle gaulois. Et, au fond, l'affrontement c'est bien, en un sens, le résultat de l'invasion et de la conquête, mais c'est essentiellement, substantiellement, la lutte entre deux sociétés, dont les conflits vont être, par moments, des conflits armés, mais, pour l'essentiel, un affrontement d'ordre politique et économique. Guerre, peut-être, mais guerre du droit et des libertés d'un côté, contre la dette et la richesse de l'autre.

Ces affrontements entre deux types de société pour la constitution d'un État, c'est cela qui va être le moteur fondamental de l'histoire.

Jusqu'au IXe-Xe siècle, ce sont les villes qui sont perdantes dans cet affrontement, dans cette lutte pour l'État et pour l'universalité de l'État. Et puis, à partir du Xe-XIe siècle, renaissance, au contraire, des villes, qui se fait sur le modèle italien au sud, sur le modèle nordique dans les régions du nord. Nouvelle forme, en tout cas, d'organisation juridique et économique. Et si la société urbaine l'emporte, finalement, ce n'est pas du tout parce qu'elle aurait remporté quelque chose comme une victoire militaire, mais c'est, tout simplement, parce qu'elle a pour elle, et de plus en plus, non seulement la richesse, mais la capacité administrative, mais aussi une morale, une certaine manière de vivre, une certaine manière d'être, une volonté, des instincts novateurs – dit Augustin Thierry –, une activité aussi, qui lui donneront assez de force pour que ses institutions cessent, un jour, d'être locales, et deviennent enfin les institutions mêmes du droit politique et du droit civil du pays. Universalisation, par conséquent, à partir non pas d'un rapport de domination, qui serait devenu entièrement en sa faveur, mais par le fait que toutes les fonctions constitutives de l'État sont, naissent entre ses mains, ou passent, en tout cas, entre ses mains. Et de cette force, qui est la force de l'État et qui n'est plus la force de la guerre, la bourgeoisie ne fera pas un usage guerrier, ou elle n'en fera un usage guerrier que lorsque, vraiment, elle y sera contrainte.

Et deux grands épisodes, deux grandes phases, dans cette histoire de la bourgeoisie et du tiers état. D'abord, lorsque le tiers état sent qu'il a entre les mains toutes les forces de l'État, ce qu'il va proposer, eh bien, C'est une sorte de pacte social à la noblesse et au clergé. Et c'est ainsi que se constituent, à la fois, la théorie et les institutions des trois ordres. Mais c'est une unité factice, qui ne correspond véritablement pas à la réalité du rapport de force, ni à la volonté de la partie adverse. En fait. le tiers état a déjà tout l'État en main, et la partie adverse, c'est-à-dire la noblesse, ne veut même pas reconnaître un droit quelconque au tiers état. C'est à ce moment-là que commence, au XVIIIe siècle, un nouveau processus, qui va être un processus plus violent d'affrontement. Et la Révolution, ce sera précisément le dernier épisode de guerre violente, réactivant bien sûr

les anciens conflits. mais n'étant, en quelque sorte. que l'instrument militaire d'Lin conflit et d'une lutte qui ne sont pas de l'ordre guerrier, qui sont essentiellement de l'ordre civil, et qui ont pour objet et pour espace l'État. La disparition du système des trois ordres. les secousses violentes de la Révolution, tout ceci ne constitue, au fond, qu'une seule chose : c'est le moment où le tiers état, devenu nation, devenu Ici nation, par absorption de toutes les fonctions étatiques, va effectivement prendre en charge, à lui tout seul, la nation et l'État. Constituer à lui tout seul la nation et prendre en charge l'État, cela veut dire assurer les fonctions d'universalité qui font disparaître, par là même, et la dualité ancienne et tous les rapports de domination qui avaient pu fonctionner jusque-là. La bourgeoisie, le tiers état, devient donc le peuple, devient donc l'État. Il a la puissance de l'universel. Et le moment présent – celui où écrit Augustin Thierry – est précisément le moment de cette disparition des dualités, des nations, des classes aussi. « Immense évolution », dit Augustin Thierry, « qui a fait disparaître successivement du sol où nous vivons toutes les inégalités violentes ou illégitimes, le maître et l'esclave, le vainqueur et le vaincu, le seigneur et le serf, pour montrer enfin à leur place un même peuple, une loi égale pour tous, une nation libre et souveraine[17] ».

Vous voyez qu'avec des analyses comme celle-là, d'une part, on a bien sûr l'évacuation, ou, en tout cas, la délimitation stricte de la fonction de la guerre comme analyseur des processus historico-politiques. La guerre n'est plus que momentanée et instrumentale par rapport à des affrontements qui, eux, ne sont pas de type belliqueux. Deuxièmement, l'élément essentiel, ce n'est plus ce rapport de domination qui jouerait des uns aux autres, d'une nation à une autre, d'un groupe à un autre, le rapport fondamental, c'est l'État. Et vous voyez, enfin, comment, à l'intérieur d'analyses comme celles-là, on voit se dessiner quelque chose qui est, je dirais, immédiatement assimilable, immédiatement transférable, à un discours philosophique de type dialectique.

La possibilité d'une philosophie de l'histoire, c'est-à-dire l'apparition, au début du XIXe siècle, d'une philosophie qui trouvera dans l'histoire, et dans la plénitude du présent, le moment où l'universel se dit dans sa vérité, vous voyez que cette philosophie je ne dis pas quelle est préparée, je dis qu'elle fonctionne déjà à l'intérieur du discours historique. Il y a eu une auto-dialectisation du discours historique qui s'est faite indépendamment de tout transfert explicite, ou de toute utilisation explicite, d'une philosophie dialectique au discours historique. Mais l'utilisation, par la bourgeoisie, d'un discours historique, la modification, par la bourgeoisie, des éléments fondamentaux de l'intelligibilité historique qu'elle avait recueillis du XVIIIe siècle, a été, en même temps, une auto-dialectisation du discours historique. Et vous comprenez comment, à partir de là, entre discours de l'histoire et discours de la philosophie, les rapports ont pu se nouer. Au fond, la philosophie de l'histoire n'existait, au XVIIIe siècle, que comme spéculation sur la loi générale de l'histoire. À partir du XIXe siècle, commence quelque chose de nouveau et, je crois, de fondamental. L'histoire et la philosophie vont poser cette question commune : qu'est-ce qui, dans le présent, porte l'universel ? Qu'est-ce qui, dans le présent, est la vérité de l'universel ? C'est la question de l'histoire, c'est également la question de la philosophie. La dialectique est née.

---

[17] A. Thierry, E*ssai sur l'histoire... du Tiers-État*, in *op. cit.,* p. 10. La citation. inexacte, a été rétablie dans le texte d'après l'original.

COURS DU 17 MARS 1976

Du pouvoir de souveraineté au pouvoir sur la vie. – Faire vivre et laisser mourir. – De l'homme-corps à l'homme-espèce : naissance du bio-pouvoir. – Champs d'application du bio-pouvoir. – La population. – De la mort, et de celle de Franco en particulier. – Articulations de la discipline et de la régulation : la cité ouvrière, la sexualité, la norme. – Bio-pouvoir et racisme. Fonctions et domaines d'application du racisme. – Le nazisme. – Le socialisme.

Il faut donc essayer de terminer, de boucler un peu ce que j'ai dit cette année. J'avais essayé un petit peu de poser le problème de la guerre, envisagée comme grille d'intelligibilité des processus historiques. Il m'avait semblé que cette guerre avait été conçue, initialement et pratiquement pendant tout le XVIIIe siècle encore, comme guerre des races. C'était un peu cette histoire de la guerre des races que j'avais voulu reconstituer. Et j'ai essayé, la dernière fois, de vous montrer comment la notion même de guerre avait été finalement éliminée de l'analyse historique par le principe de l'universalité nationale[*]. Je voudrais maintenant vous montrer comment le thème de la race va, non pas disparaître, mais être repris dans tout autre chose qui est le racisme d'État. Et alors, c'est la naissance du racisme d'État que je voudrais un petit peu vous raconter aujourd'hui, vous mettre en situation au moins.

Il me semble qu'un des phénomènes fondamentaux du XIXe siècle a été, est ce qu'on pourrait appeler la prise en compte de la vie par le pouvoir : si vous voulez, une prise de pouvoir sur l'homme en tant qu'être vivant, une sorte d'étatisation du biologique, ou du moins une certaine pente qui conduit à ce qu'on pourrait appeler l'étatisation du biologique. Je crois que, pour comprendre ce qui s'est passé, on peut se référer à ce qu'était la théorie classique de la souveraineté, qui finalement nous a servi de fond, de tableau à toutes ces analyses sur la guerre, les races, etc. Dans la théorie classique de la souveraineté, vous savez que le droit de vie et de mort était un de ses attributs fondamentaux. Or, le droit de vie et de mort est un droit qui est étrange, étrange déjà au niveau théorique ; en effet, qu'est-ce que c'est qu'avoir droit de vie et de mort ? En un sens, dire que le souverain a droit de vie et de mort signifie, au fond, qu'il peut faire mourir et laisser vivre ; en tout cas, que la vie et la mort ne sont pas de ces phénomènes naturels, immédiats, en quelque sorte originaires ou radicaux, qui tomberaient hors du champ du pouvoir politique. Quand on pousse un peu plus et, si vous voulez, jusqu'au paradoxe, cela veut dire au fond que, vis-à-vis du pouvoir, le sujet n'est, de plein droit, ni vivant ni mort. Il est, du point de vue de la vie et de la mort, neutre, et c'est simplement du fait du souverain que le sujet a droit à être vivant ou a droit, éventuellement, à être

---

[*] Manuscrit. la phrase se poursuit : après « nationale » : « à l'époque de la Révolution ».

mort. En tout cas, la vie et la mort des sujets ne deviennent des droits que par l'effet de la volonté souveraine. Voilà, si vous voulez, le paradoxe théorique. Paradoxe théorique qui doit se compléter évidemment par une sorte de déséquilibre pratique. Que veut dire, de fait, le droit de vie et de mort ? Non pas, bien entendu, que le souverain peut faire vivre comme il peut faire mourir. Le droit de vie et de mort ne s'exerce que d'une façon déséquilibrée, et toujours du côté de la mort. L'effet du pouvoir souverain sur la vie ne s'exerce qu'à partir du moment où le souverain peut tuer. C'est finalement le droit de tuer qui détient effectivement en lui l'essence même de ce droit de vie et de mort : c'est au moment où le souverain peut tuer, qu'il exerce son droit sur la vie. C'est essentiellement un droit de glaive. Il n'y a donc pas de symétrie réelle, dans ce droit de vie et de mort. Ce n'est pas le droit de faire mourir ou de faire vivre. Ce n'est pas non plus le droit de laisser vivre et de laisser mourir. C'est le droit de faire mourir ou de laisser vivre. Ce qui, bien entendu, introduit une dissymétrie éclatante.

Et je crois que, justement, une des plus massives transformations du droit politique au XIX[e] siècle a consisté, je ne dis pas exactement à substituer, mais à compléter, ce vieux droit de souveraineté – faire mourir ou laisser vivre – par un autre droit nouveau, qui ne va pas effacer le premier, mais qui va le pénétrer, le traverser, le modifier, et qui va être un droit, ou plutôt un pouvoir exactement inverse : pouvoir de « faire » vivre et de « laisser » mourir. Le droit de souveraineté, c'est donc celui de faire mourir ou de laisser vivre. Et puis, c'est ce nouveau droit qui s'installe : le droit de faire vivre et de laisser mourir.

Cette transformation, bien sûr, ne s'est pas faite d'un coup. On peut la suivre dans la théorie du droit (mais là je serai extraordinairement rapide). Déjà, vous voyez, chez les juristes du XVIIE et surtout du XVIII[e] siècle, posée cette question à propos du droit de vie et de mort. Lorsque les juristes disent : quand on contracte, au niveau du contrat social, c'est-à-dire lorsque les individus se réunissent pour constituer un souverain, pour déléguer à un souverain un pouvoir absolu sur eux, pourquoi le font-ils ? Ils le font parce qu'ils sont pressés par le danger ou par le besoin. Ils le font, par conséquent, pour protéger leur vie. C'est pour pouvoir vivre qu'ils constituent un souverain. Et dans cette mesure-là, la vie peut-elle effectivement entrer dans les droits du souverain ? Est-ce que ce n'est pas la vie qui est fondatrice du droit du souverain, et est-ce que le souverain peut réclamer effectivement à ses sujets le droit d'exercer sur eux le pouvoir de vie et de mort, c'est-à-dire le pouvoir tout simplement de les tuer ? La vie ne doit-elle pas être hors contrat, dans la mesure où c'est elle qui a été le motif premier, initial et fondamental du contrat ? Tout ceci est une discussion de philosophie politique qu'on peut laisser de côté, mais qui montre bien comment le problème de la vie commence à se problématiser dans le champ de la pensée politique, de l'analyse du pouvoir politique. En fait, là où je voudrais suivre la transformation, c'est au niveau non pas de la théorie politique mais, bien plutôt, au niveau des mécanismes, des techniques, des technologies de pouvoir. Alors, là, on retombe sur des choses familières : c'est que, au XVIIE et au XVIII[e] siècle, on a vu apparaître des techniques de pouvoir qui étaient essentiellement centrées sur le corps, sur le corps individuel. C'étaient toutes ces procédures par lesquelles on assurait la distribution spatiale des corps individuels (leur séparation, leur alignement, leur mise en série et en surveillance) et l'organisation, autour de ces corps individuels, de tout un champ de visibilité. C'étaient aussi ces techniques par lesquelles on prenait en charge ces

corps, on essayait de majorer leur force utile par l'exercice, le dressage, etc. C'étaient également des techniques de rationalisation et d'économie stricte d'un pouvoir qui devait s'exercer, de la manière la moins coûteuse possible, par tout un système de surveillance, de hiérarchies, d'inspections, d'écritures, de rapports : toute cette technologie qu'on peut appeler technologie disciplinaire du travail. Elle se met en place dès la fin du XVIIE et au cours du XVIII[e] siècle[1].

Or, pendant la seconde moitié du XVIII[e] siècle, je crois que l'on voit apparaître quelque chose de nouveau, qui est une autre technologie de pouvoir, non disciplinaire cette fois. Une technologie de pouvoir qui n'exclut pas la première, qui n'exclut pas la technique disciplinaire mais qui l'emboîte, qui l'intègre, qui la modifie partiellement et qui, surtout, va l'utiliser en s'implantant en quelque sorte en elle, et s'incrustant effectivement grâce à cette technique disciplinaire préalable. Cette nouvelle technique ne supprime pas la technique disciplinaire tout simplement parce qu'elle est d'un autre niveau, elle est à une autre échelle, elle a une autre surface portante, et elle s'aide de tout autres instruments.

Ce à quoi s'applique cette nouvelle technique de pouvoir non disciplinaire, c'est – à la différence de la discipline, qui, elle, s'adresse au corps – la vie des hommes, ou encore, si vous voulez, elle s'adresse non pas à l'homme-corps, mais à l'homme vivant, à l'homme être vivant ; à la limite, si vous voulez, à l'homme-espèce. Plus précisément, je dirais ceci : la discipline essaie de régir la multiplicité des hommes en tant que cette multiplicité peut et doit se résoudre en corps individuels à surveiller, à dresser, à utiliser, éventuellement à punir. Et puis la nouvelle technologie qui se met en place s'adresse à la multiplicité des hommes, mais non pas en tant qu'ils se résument en des corps, mais en tant qu'elle forme, au contraire, une masse globale, affectée de processus d'ensemble qui sont propres à la vie, et qui sont des processus comme la naissance, la mort, la production, la maladie, etc. Donc, après une première prise de pouvoir sur le corps qui s'est faite sur le mode de l'individualisation, on a une seconde prise de pouvoir qui, elle, n'est pas individualisante mais qui est massifiante, si vous voulez, qui se fait en direction non pas de l'homme-corps, mais de l'homme-espèce. Après l'anatomo-politique du corps humain, mise en place au cours du XVIII[e] siècle, on voit apparaître, à la fin de ce même siècle, quelque chose qui n'est plus une anatomo-politique du corps humain, mais que j'appellerais une « biopolitique » de l'espèce humaine.

De quoi s'agit-il dans cette nouvelle technologie du pouvoir, dans cette biopolitique, dans ce bio-pouvoir qui est en train de s'installer ? Je vous le disais en deux mots tout à l'heure : il s'agit d'un ensemble de processus comme la proportion des naissances et des décès, le taux de reproduction, la fécondité d'une population, etc. Ce sont ces processus-là de natalité, de mortalité, de longévité qui, justement dans la seconde moitié du XVIII[e] siècle, en liaison avec tout un tas de problèmes économiques et politiques (sur lesquels je ne reviens pas maintenant), ont constitué, je crois, les premiers objets de savoir et les premières cibles de contrôle de cette biopolitique. C'est à ce moment-là, en tout cas, que l'on met en œuvre la mesure statistique de ces phénomènes avec les premières démographies. C'est l'observation des procédés, plus ou moins spontanés, ou plus ou moins concertés, qui étaient mis effectivement en œuvre dans la population quant à la

---

[1] Sur la question de la technologie disciplinaire, voir *Surveiller et Punir, op. cit.*

natalité ; bref, si vous voulez, le repérage des phénomènes de contrôle des naissances tels qu'ils étaient pratiqués au XVIIIe siècle. Cela a été aussi l'esquisse d'une politique nataliste ou, en tout cas, de schémas d'intervention dans ces phénomènes globaux de la natalité. Dans cette biopolitique, il ne s'agit pas simplement du problème de la fécondité. Il s'agit aussi du problème de la morbidité, non plus simplement, comme cela avait été le cas jusque-là, au niveau de ces fameuses épidémies dont le danger avait tellement hanté les pouvoirs politiques depuis le fond du Moyen Age (ces fameuses épidémies qui étaient des drames temporaires de la mort multipliée, de la mort devenue imminente pour tous). Ce n'est pas des épidémies qu'il s'agit à ce moment-là, mais de quelque chose d'autre, à la fin du XVIIIe siècle : en gros, de ce qu'on pourrait appeler les endémies, c'est-à-dire la forme, la nature, l'extension, la durée, l'intensité des maladies régnantes dans une population. Maladies plus ou moins difficiles à extirper, et qui ne sont pas envisagées comme les épidémies, à titre de causes de mort plus fréquente, mais comme des facteurs permanents – et c'est comme cela qu'on les traite – de soustraction des forces, diminution du temps de travail, baisse d'énergies, coûts économiques, tant à cause du manque à produire que des soins qu'elles peuvent coûter. Bref, la maladie comme phénomène de population : non plus comme la mort qui s'abat brutalement sur la vie – c'est l'épidémie – mais comme la mort permanente, qui glisse dans la vie, la ronge perpétuellement, la diminue et l'affaiblit.

Ce sont ces phénomènes-là qu'on commence à prendre en compte à la fin du XVIIIe siècle et qui amènent la mise en place d'une médecine qui va avoir, maintenant, la fonction majeure de l'hygiène publique, avec des organismes de coordination des soins médicaux, de centralisation de l'information, de normalisation du savoir, et qui prend aussi l'allure de campagne d'apprentissage de l'hygiène et de médicalisation de la population. Donc, problèmes de la reproduction, de la natalité, problème de la morbidité aussi. L'autre champ d'intervention de la biopolitique va être tout un ensemble de phénomènes dont les uns sont universels et dont les autres sont accidentels, mais qui d'une part ne sont jamais entièrement compressibles, même s'ils sont accidentels, et qui entraînent aussi des conséquences analogues d'incapacité, de mise hors circuit des individus, de neutralisation, etc. Ce sera le problème très important, dès le début du XIXe siècle (au moment de l'industrialisation), de la vieillesse, de l'individu qui tombe, par conséquent, hors du champ de capacité, d'activité. Et d'autre part les accidents, les infirmités, les anomalies diverses. Et c'est par rapport à ces phénomènes-là que cette biopolitique va mettre en place non seulement des institutions d'assistance (qui existaient, elles, depuis très longtemps), mais des mécanismes beaucoup plus subtils, économiquement beaucoup plus rationnels que la grosse assistance, à la fois massive et lacunaire, qui était essentiellement rattachée à l'Église. On va avoir des mécanismes plus subtils, plus rationnels, d'assurance, d'épargne individuelle et collective, de sécurité, etc. [2]

Enfin, dernier domaine (j'énumère les principaux, en tout cas ceux qui sont apparus à la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe ; il y en aura bien d'autres après) : prise en compte des relations entre l'espèce humaine, les êtres humains en tant qu'espèce, en tant qu'êtres vivants, et puis leur milieu, leur milieu d'existence – que ce soient les effets

---

[2] Sur toutes ces questions. voir le Cours au Collège de France, année 1973-1974: *Le Pouvoir psychiatrique*, à paraître.

bruts du milieu géographique, climatique, hydrographique : les problèmes, par exemple, des marécages, des épidémies liées à l'existence des marécages pendant toute la première moitié du XIXe siècle. Et, également, le problème de ce milieu, en tant que ce n'est pas un milieu naturel et qu'il a des effets de retour sur la population ; un milieu qui a été créé par elle. Ce sera, essentiellement, le problème de la ville. Je vous signale là, simplement, quelques-uns des points à partir desquels s'est constituée cette biopolitique, quelques-unes de ses pratiques et les premiers de ses domaines à la fois d'intervention, de savoir et de pouvoir : c'est sur la natalité, sur la morbidité, sur les incapacités biologiques diverses, sur les effets du milieu, c'est sur tout cela que la biopolitique va prélever son savoir et définir le champ d'intervention de son pouvoir.

Or, dans tout cela, je crois qu'il y a un certain nombre de choses qui sont importantes. La première serait celle-ci : l'apparition d'un élément – j'allais dire d'un personnage- nouveau, qu'au fond ni la théorie du droit ni la pratique disciplinaire ne connaissent. La théorie du droit, au fond, ne connaissait que l'individu et la société : l'individu contractant et le corps social qui avait été constitué par le contrat volontaire ou implicite des individus. Les disciplines, elles, avaient affaire pratiquement à l'individu et à son corps. Ce à quoi on a affaire dans cette nouvelle technologie de pouvoir, ce n'est pas exactement la société (ou, enfin, le corps social tel que le définissent les juristes) ; ce n'est pas non plus l'individu-corps. C'est un nouveau corps : corps multiple, corps à nombre de têtes, sinon infini, du moins pas nécessairement dénombrable. C'est la notion de « population ». La biopolitique a affaire à la population, et la population comme problème politique, comme problème à la fois scientifique et politique, comme problème biologique et comme problème de pouvoir, je crois qu'elle apparaît à ce moment-là.

Deuxièmement, ce qui est important aussi – en dehors de l'apparition même de cet élément qu'est la population – c'est la nature des phénomènes qui sont pris en considération. Vous voyez que ce sont des phénomènes collectifs, qui n'apparaissent avec leurs effets économiques et politiques, qui ne deviennent pertinents, qu'au niveau même de la masse. Ce sont des phénomènes qui sont aléatoires et imprévisibles, si on les prend donc en eux-mêmes, individuellement, mais qui présentent, au niveau collectif, des constantes qu'il est facile, ou en tout cas possible, d'établir. Et enfin, ce sont des phénomènes qui se déroulent essentiellement dans la durée, qui doivent être pris dans une certaine limite de temps plus ou moins longue ; ce sont des phénomènes de série. Ce à quoi va s'adresser la biopolitique, ce sont, en somme, les événements aléatoires qui se produisent dans une population prise dans sa durée.

À partir de là – troisième chose, je crois, importante – cette technologie de pouvoir, cette biopolitique, va mettre en place des mécanismes qui ont un certain nombre de fonctions très différentes des fonctions qui étaient celles des mécanismes disciplinaires. Dans les mécanismes mis en place par la biopolitique, il va s'agir d'abord, bien sûr, de prévisions, d'estimations statistiques, de mesures globales ; il va s'agir, également, non pas de modifier tel phénomène en particulier, non pas tellement tel individu en tant qu'il est un individu, mais, essentiellement, d'intervenir au niveau de ce que sont les déterminations de ces phénomènes généraux, de ces phénomènes dans ce qu'ils ont de global. Il va falloir modifier, baisser la morbidité ; il va falloir allonger la vie ; il va falloir stimuler la natalité. Et il s'agit surtout d'établir des mécanismes régulateurs qui, dans

cette population globale avec son champ aléatoire, vont pouvoir fixer un équilibre, maintenir une moyenne, établir une sorte d'homéostasie, assurer des compensations ; bref, d'installer des mécanismes de sécurité autour de cet aléatoire qui est inhérent à une population d'êtres vivants, d'optimaliser, si vous voulez, un état de vie : mécanismes, vous le voyez, comme les mécanismes disciplinaires, destinés en somme à maximaliser des forces et à les extraire, mais qui passent par des chemins entièrement différents. Car il ne s'agit pas là, à la différence des disciplines, d'un dressage individuel qui s'opérerait par un travail sur le corps lui-même. Il ne s'agit absolument pas de se brancher sur un corps individuel, comme le fait la discipline. Il ne s'agit, par conséquent, pas du tout de prendre l'individu au niveau du détail, mais, au contraire, par des mécanismes globaux, d'agir de telle manière qu'on obtienne des états globaux d'équilibration, de régularité ; bref, de prendre en compte la vie, les processus biologiques de l'homme-espèce, et d'assurer sur eux non pas une discipline, mais une régularisation[3].

En deçà, donc, de ce grand pouvoir absolu, dramatique, sombre qu'était le pouvoir de la souveraineté, et qui consistait à pouvoir faire mourir, voilà qu'apparaît maintenant, avec cette technologie du bio-pouvoir, cette technologie du pouvoir sur « la » population en tant que telle, sur l'homme en tant qu'être vivant, un pouvoir continu, savant, qui est le pouvoir de « faire vivre ». La souveraineté faisait mourir et laissait vivre. Et voilà que maintenant apparaît un pouvoir que j'appellerais de régularisation, qui consiste, au contraire, à faire vivre et à laisser mourir.

Je crois que la manifestation de ce pouvoir apparaît concrètement dans cette fameuse disqualification progressive de la mort, sur laquelle les sociologues et les historiens sont revenus si souvent. Tout le monde sait, surtout depuis un certain nombre d'études récentes, que la grande ritualisation publique de la mort a disparu, ou en tout cas s'est effacée, progressivement, depuis la fin du XVIII[e] siècle, et jusqu'à maintenant. Au point que maintenant la mort-cessant d'être une de ces cérémonies éclatantes à laquelle les individus, la famille, le groupe, presque la société tout entière, participaient – est devenue, au contraire, ce qu'on cache ; elle est devenue la chose la plus privée et la plus honteuse (et, à la limite, c'est moins le sexe que la mort qui est aujourd'hui l'objet du tabou). Or, je crois que la raison pour laquelle, en effet, la mort est devenue ainsi cette chose qu'on cache, n'est pas dans une sorte de déplacement de l'angoisse ou de modification des mécanismes répressifs. Elle est dans une transformation des technologies de pouvoir. Ce qui donnait autrefois (et ceci jusqu'à la fin du XVIII[e] siècle) son éclat à la mort, ce qui lui imposait sa si haute ritualisation, c'était d'être la manifestation d'un passage d'un pouvoir à un autre. La mort, c'était le moment où l'on passait d'un pouvoir, qui était celui du souverain d'ici-bas, à cet autre pouvoir, qui était celui du souverain de l'au-delà. On passait d'une instance de jugement à une autre, on passait d'un droit civil ou public, de vie et de mort, à un droit qui était celui de la vie éternelle ou de la damnation éternelle. Passage d'un pouvoir à un autre. La mort, c'était également une transmission du pouvoir du mourant, pouvoir qui se transmettait à ceux qui survivaient : dernières paroles, dernières recommandations, volontés ultimes, testaments, etc. C'étaient tous ces phénomènes de pouvoir qui étaient ainsi ritualisés.

---

[3] M. Foucault reviendra sur tous ces mécanismes surtout dans les Cours au Collège de France, année 1977-1978: *Sécurité. Territoire et Population* et 1978-1979: *Naissance de la biopolitique,* à paraître.

Or, maintenant que le pouvoir est de moins en moins le droit de faire mourir, et de plus en plus le droit d'intervenir pour faire vivre, et sur la manière de vivre, et sur le « comment » de la vie, à partir du moment donc où le pouvoir intervient surtout à ce niveau-là pour majorer la vie, pour en contrôler les accidents, les aléas, les déficiences, du coup la mort, comme terme de la vie, est évidemment le terme, la limite, le bout du pouvoir. Elle est du côté extérieur, par rapport au pouvoir : elle est ce qui tombe hors de ses prises, et sur quoi le pouvoir n'aura prise qu'en général, globalement, statistiquement. Ce sur quoi le pouvoir a prise ce n'est pas la mort, c'est la mortalité. Et dans cette mesure-là, il est bien normal que la mort, maintenant, retombe du côté du privé et de ce qu'il y a de plus privé. Alors que, dans le droit de souveraineté, la mort était le point où éclatait, de la façon la plus manifeste, l'absolu pouvoir du souverain, la mort va être, au contraire, maintenant, le moment où l'individu échappe à tout pouvoir, retombe sur lui-même et se replie, en quelque sorte, sur sa part la plus privée. Le pouvoir ne connaît plus la mort. Au sens strict, le pouvoir laisse tomber la mort.

Pour symboliser tout cela, prenons, si vous voulez, la mort de Franco, qui est un événement tout de même très, très intéressant par les valeurs symboliques qu'il fait jouer, puisque mourait celui qui avait exercé le droit souverain de vie et de mort avec la sauvagerie que vous connaissez, le plus sanglant de tous les dictateurs, qui avait fait régner absolument, pendant quarante ans, le droit souverain de vie et de mort et qui, au moment où lui-même va mourir, entre dans cette espèce de nouveau champ du pouvoir sur la vie qui consiste non seulement à aménager la vie, non seulement à faire vivre, mais finalement à faire vivre l'individu au-delà même de sa mort. Et, par un pouvoir qui n'est pas simplement prouesse scientifique, mais exercice effectivement de ce bio-pouvoir politique qui a été mis en place au XIXe siècle, on fait tellement bien vivre les gens qu'on arrive à les faire vivre au moment même où ils devraient, biologiquement, être morts depuis longtemps. C'est ainsi que celui qui avait exercé le pouvoir absolu de vie et de mort sur des centaines de milliers de gens, celui-là est tombé sous le coup d'un pouvoir qui aménageait si bien la vie, qui regardait si peu la mort, qu'il ne s'était même pas aperçu qu'il était déjà mort et qu'on le faisait vivre après sa mort. Je crois que le choc entre ces deux systèmes de pouvoir, celui de la souveraineté sur la mort et celui de la régularisation de la vie. se trouve symbolisé dans ce petit et joyeux événement.

Je voudrais maintenant reprendre la comparaison entre la technologie régularisatrice de la vie et la technologie disciplinaire du corps dont je vous parlais tout à l'heure. On a donc, depuis le XVIIIe siècle (ou en tout cas depuis la fin du XVIIIe siècle), deux technologies de pouvoir qui sont mises en place avec un certain décalage chronologique, et qui sont superposées. Une technique qui donc est disciplinaire : elle est centrée sur le corps, elle produit des effets individualisants, elle manipule le corps comme foyer de forces qu'il faut à la fois rendre utiles et dociles. Et, d'un autre côté, on a une technologie qui, elle, est centrée non pas sur le corps, mais sur la vie ; une technologie qui regroupe les effets de masse propres à une population, qui cherche à contrôler la série des événements hasardeux qui peuvent se produire dans une masse vivante ; une technologie qui cherche à en contrôler (éventuellement à en modifier) la probabilité, en tout cas à en compenser les effets. C'est une technologie qui vise donc, non pas par le dressage individuel, mais par l'équilibre global, à quelque chose comme une homéostasie : la sécurité de l'ensemble par rapport à ses dangers internes. Donc, une

technologie de dressage opposée, ou distincte d'une technologie de sécurité ; une technologie disciplinaire qui se distingue d'une technologie assurancielle ou régularisatrice ; une technologie qui est bien, dans les deux cas, technologie du corps, mais dans un cas, il s'agit d'une technologie où le corps est individualisé comme organisme doué de capacités, et dans l'autre d'une technologie où les corps sont replacés dans les processus biologiques d'ensemble.

On pourrait dire ceci : tout s'est passé comme si le pouvoir, qui avait comme modalité, comme schéma organisateur, la souveraineté, s'était trouvé inopérant pour régir le corps économique et politique d'une société en voie, à la fois, d'explosion démographique et d'industrialisation. Si bien qu'à la vieille mécanique du pouvoir de souveraineté beaucoup trop de choses échappaient, à la fois par en bas et par en haut, au niveau du détail et au niveau de la masse. C'est pour rattraper le détail qu'une première accommodation a eu lieu : accommodation des mécanismes de pouvoir sur le corps individuel, avec surveillance et dressage – cela a été la discipline. Bien sûr, cela a été l'accommodation la plus facile, la plus commode à réaliser. C'est pourquoi elle s'est réalisée le plus tôt – dès le XVIIE, début du XVIIIe siècle – à un niveau local, dans des formes intuitives, empiriques, fractionnées, et dans le cadre limité d'institutions comme l'école, l'hôpital, la caserne, l'atelier, etc. Et puis vous avez ensuite, à la fin du XVIIIe siècle, une seconde accommodation, sur les phénomènes globaux, sur les phénomènes de population, avec les processus biologiques ou bio-sociologiques des masses humaines. Accommodation beaucoup plus difficile car, bien entendu, elle impliquait des organes complexes de coordination et de centralisation.

On a donc deux séries : la série corps – organisme – discipline – institutions ; et la série population – processus biologiques – mécanismes régularisateurs* – État. Un ensemble organique institutionnel : l'organo-discipline de l'institution si vous voulez, et d'un autre côté, un ensemble biologique et étatique : la bio-régulation par l'État. Je ne veux pas faire jouer dans l'absolu cette opposition entre État et institution, parce que les disciplines tendent, de fait, toujours à déborder le cadre institutionnel et local où elles sont prises. Et puis, elles prennent facilement une dimension étatique dans certains appareils comme la police, par exemple, qui est à la fois un appareil de discipline et un appareil d'État (ce qui prouve que la discipline n'est pas toujours institutionnelle). Et de la même façon, ces grandes régulations globales qui ont proliféré au long du XIXe siècle on les trouve, bien sûr, au niveau étatique, mais au-dessous aussi du niveau étatique, avec toute une série d'institutions sous-étatiques, comme les institutions médicales, les caisses de secours, les assurances, etc. C'est la première remarque que je voudrais faire.

D'autre part, ces deux ensembles de mécanismes, l'un disciplinaire, l'autre régularisateur, ne sont pas de même niveau. Ce qui leur permet, précisément, de ne pas s'exclure et de pouvoir s'articuler l'un sur l'autre. On peut même dire que, dans la plupart des cas, les mécanismes disciplinaires de pouvoir et les mécanismes régularisateurs de pouvoir, les mécanismes disciplinaires sur le corps et les mécanismes régularisateurs sur la population, sont articulés l'un sur l'autre. Un ou deux exemples : prenez, si vous voulez, le problème de la ville, ou plus précisément cette disposition spatiale, réfléchie, concertée que constitue la ville-modèle, la ville artificielle, la ville de

---

* Manuscrit. à la place de « régularisateurs » : « assuranciels ».

réalité utopique, telle qu'on l'a non seulement rêvée, mais constituée effectivement au XIXe siècle. Prenez quelque chose comme la cité ouvrière. La cité ouvrière, telle qu'elle existe au XIXe siècle, qu'est-ce que c'est ? On voit très bien comment elle articule, en quelque sorte à la perpendiculaire, des mécanismes disciplinaires de contrôle sur le corps, sur les corps, par son quadrillage, par le découpage même de la cité, par la localisation des familles (chacune dans une maison) et des individus (chacun dans une pièce). Découpage, mise en visibilité des individus, normalisation des conduites, sorte de contrôle policier spontané qui s'exerce ainsi par la disposition spatiale même de la ville : toute une série de mécanismes disciplinaires qu'il est facile de retrouver dans la cité ouvrière. Et puis vous avez toute une série de mécanismes qui sont, au contraire, des mécanismes régularisateurs, qui portent sur la population en tant que telle, et qui permettent, qui induisent des conduites d'épargne, par exemple, qui sont liées à l'habitat, à la location de l'habitat et éventuellement à son achat. Des systèmes d'assurance-maladie ou d'assurance-vieillesse ; des règles d'hygiène qui assurent la longévité optimale de la population ; des pressions que l'organisation même de la ville fait jouer sur la sexualité, donc sur la procréation ; les pressions qu'on exerce sur l'hygiène des familles ; les soins apportés aux enfants ; la scolarité, etc. Donc, vous avez [des] mécanismes disciplinaires et [des] mécanismes régularisateurs.

Prenez un tout autre domaine – enfin tout autre, pas entièrement – ; prenez, dans un autre axe, quelque chose comme la sexualité. Au fond, pourquoi la sexualité est-elle devenue, au XIXe siècle, un champ dont l'importance stratégique a été capitale ? Je crois que si la sexualité a été importante, c'est pour tout un tas de raisons, mais en particulier il y a eu celles-ci : d'un côté, la sexualité, en tant que conduite exactement corporelle, relève d'un contrôle disciplinaire, individualisant, en forme de surveillance permanente (et les fameux contrôles, par exemple, de la masturbation qui ont été exercés sur les enfants depuis la fin du XVIIIe siècle jusqu'au XXe siècle, et ceci dans le milieu familial, dans le milieu scolaire, etc., représentent exactement ce côté de contrôle disciplinaire de la sexualité) ; et puis, d'un autre côté, la sexualité s'inscrit et prend effet, par ses effets procréateurs, dans des processus biologiques larges qui concernent non plus le corps de l'individu mais cet élément. cette unité multiple que constitue la population. La sexualité, elle est exactement au carrefour du corps et de la population. Donc, elle relève de la discipline, mais elle relève aussi de la régularisation.

L'extrême valorisation médicale de la sexualité au XIXe siècle a, je crois, son principe dans cette position privilégiée de la sexualité entre organisme et population, entre corps et phénomènes globaux. De là aussi l'idée médicale selon laquelle la sexualité, quand elle est indisciplinée et irrégulière, a toujours deux ordres d'effets : l'un sur le corps. sur le corps indiscipliné qui est immédiatement sanctionné par toutes les maladies individuelles que le débauché sexuel s'attire sur lui-même. Un enfant qui se masturbe trop sera malade toute sa vie : sanction disciplinaire au niveau du corps. Mais, en même temps, une sexualité débauchée, pervertie, etc., a des effets au niveau de la population, puisque celui qui a été débauché sexuellement est censé avoir une hérédité, une descendance qui va être perturbée elle aussi, et ceci pendant des générations et des générations, à la septième génération, et à la septième de la septième. C'est la théorie de

la dégénérescence[4] : la sexualité, en tant qu'elle est au foyer de maladies individuelles et étant donné qu'elle est, d'autre part, au noyau de la dégénérescence, représente exactement ce point d'articulation du disciplinaire et du régularisateur, du corps et de la population. Et vous comprenez alors, dans ces conditions, pourquoi et comment un savoir technique comme la médecine, ou plutôt l'ensemble constitué par médecine et hygiène, va être au XIX[e] siècle un élément, non pas le plus important, mais dont l'importance sera considérable par le lien qu'il établit entre les prises scientifiques sur les processus biologiques et organiques (c'est-à-dire sur la population et sur le corps) et en même temps, dans la mesure où la médecine va être une technique politique d'intervention, avec des effets de pouvoir propres. La médecine, c'est un savoir-pouvoir qui porte à la fois sur le corps et sur la population, sur l'organisme et sur les processus biologiques, et qui va donc avoir des effets disciplinaires et des effets régularisateurs.

D'une façon plus générale encore, on peut dire que l'élément qui va circuler du disciplinaire au régularisateur, qui va s'appliquer, de la même façon, au corps et à la population, qui permet à la fois de contrôler l'ordre disciplinaire du corps et les événements aléatoires d'une multiplicité biologique, cet élément qui circule de l'un à l'autre c'est la « norme ». La norme, c'est ce qui peut aussi bien s'appliquer à un corps que l'on veut discipliner, qu'à une population que l'on veut régulariser. La société de normalisation n'est donc pas, dans ces conditions, une sorte de société disciplinaire généralisée dont les institutions disciplinaires auraient essaimé et finalement recouvert tout l'espace – ce n'est, je crois, qu'une première interprétation, et insuffisante, de l'idée de société de normalisation. La société de normalisation, c'est une société où se croisent, selon une articulation orthogonale, la norme de la discipline et la norme de la régulation. Dire que le pouvoir, au XIX[e] siècle, a pris possession de la vie, dire du moins que le pouvoir, au XIX[e] siècle, a pris la vie en charge, c'est dire qu'il est arrivé à couvrir toute la surface qui s'étend de l'organique au biologique, du corps à la population, par le double jeu des technologies de discipline d'une part, et des technologies de régulation de l'autre.

Nous sommes donc dans un pouvoir qui a pris en charge et le corps et la vie, ou qui a pris, si vous voulez, la vie en général en charge, avec le pôle du côté du corps et le pôle du côté de la population. Bio-pouvoir, par conséquent, dont on peut repérer aussitôt les paradoxes qui apparaissent à la limite même de son exercice. Paradoxes qui apparaissent d'un côté avec le pouvoir atomique, qui n'est pas simplement le pouvoir de tuer, selon les droits qui sont donnés à tout souverain, des millions et des centaines de millions d'hommes (après tout, ceci est traditionnel). Mais ce qui fait que le pouvoir atomique est, pour le fonctionnement du pouvoir politique actuel, une sorte de paradoxe difficile à contourner, sinon tout à fait incontournable, c'est que, dans le pouvoir de fabriquer et d'utiliser la bombe atomique, on a la mise en jeu d'un pouvoir de souveraineté qui tue,

---

[4] M. Foucault se réfère ici à la théorie, élaborée en France, au milieu du XIX[e] siècle. par des aliénistes, et en particulier par B.-A. Morel (*Traité des dégénérescences physiques. intellectuelle, et morales de l'espèce humaine*, Paris, 1857; *Traité des maladies mentales*, Paris, 1870), par V. Magnan (*Leçons cliniques sur les maladie, mentales*, Paris, 1893) et par M. Legrain & V. Magnan (Les Dégénérés, état mental et syndromes épisodiques, Paris, 1895). Cette théorie de la dégénérescence, fondée sur le principe de la transmissibilité de la tare dite « héréditaire », a été le noyau du savoir médical sur la folie et l 'anormalité dans la seconde moitié du XIX[e] siècle. Très tôt prise en charge par la médecine légale, elle a eu des effets considérables sur les doctrines et les pratiques eugéniques, et n'a pas manqué d'influencer toute une littérature, toute une criminologie et toute une anthropologie.

mais, également, d'un pouvoir qui est celui de tuer la vie elle-même. De sorte que, dans ce pouvoir atomique, le pouvoir qui s'exerce, s'exerce de telle façon qu'il est capable de supprimer la vie. Et de se supprimer, par conséquent, comme pouvoir d'assurer la vie. Ou il est souverain, et il utilise la bombe atomique, mais du coup il ne peut être pouvoir, bio-pouvoir, pouvoir d'assurer la vie comme il l'est depuis le XIXe siècle. Ou à l'autre limite, vous avez l'excès, au contraire, non plus du droit souverain sur le bio-pouvoir, mais l'excès du bio-pouvoir sur le droit souverain. Cet excès du bio-pouvoir apparaît lorsque la possibilité est techniquement et politiquement donnée à l'homme, non seulement d'aménager la vie, mais de faire proliférer la vie, de fabriquer du vivant, de fabriquer du monstre, de fabriquer – à la limite – des virus incontrôlables et universellement destructeurs. Extension formidable du bio-pouvoir qui, à l'opposition de ce que je disais tout à l'heure pour le pouvoir atomique, va déborder toute la souveraineté humaine.

Excusez-moi pour ces longs parcours à propos du bio-pouvoir, mais je crois que c'est sur ce fond-là que l'on peut retrouver le problème que j'avais essayé de poser.

Alors, dans cette technologie de pouvoir qui a pour objet et pour objectif la vie (et qui me paraît être un des traits fondamentaux de la technologie du pouvoir depuis le XIXe siècle), comment va s'exercer le droit de tuer et la fonction du meurtre, s'il est vrai que le pouvoir de souveraineté recule de plus en plus et qu'au contraire avance de plus en plus le bio-pouvoir disciplinaire ou régulateur ? Comment un pouvoir comme celui-là peut-il tuer, s'il est vrai qu'il s'agit essentiellement de majorer la vie, d'en prolonger la durée, d'en multiplier les chances, d'en détourner les accidents, ou bien d'en compenser les déficits ? Comment. dans ces conditions, est-il possible, pour un pouvoir politique, de tuer, de réclamer la mort, de demander la mort, de faire tuer, de donner l'ordre de tuer, d'exposer à la mort non seulement ses ennemis mais même ses propres citoyens ? Comment peut-il laisser mourir, ce pouvoir qui a essentiellement pour objectif de faire vivre ? Comment exercer le pouvoir de la mort, comment exercer la fonction de la mort, dans un système politique centré sur le bio-pouvoir ?

C'est là, je crois, qu'intervient le racisme. Je ne veux pas dire du tout que le racisme a été inventé à cette époque. Il existait depuis bien longtemps. Mais je crois qu'il fonctionnait ailleurs. Ce qui a inscrit le racisme dans les mécanismes de l'État, c'est bien l'émergence de ce bio-pouvoir. C'est à ce moment-là que le racisme s'est inscrit comme mécanisme fondamental du pouvoir, tel qu'il s'exerce dans les États modernes, et qui fait qu'il n'y a guère de fonctionnement moderne de l'État qui, à un certain moment, à une certaine limite, et dans certaines conditions, ne passe par le racisme.

En effet, qu'est-ce que le racisme ? C'est, d'abord, le moyen d'introduire enfin, dans ce domaine de la vie que le pouvoir a pris en charge, une coupure : la coupure entre ce qui doit vivre et ce qui doit mourir. Dans le *continuum* biologique de l'espèce humaine, l'apparition des races, la distinction des races, la hiérarchie des races, la qualification de certaines races comme bonnes et d'autres, au contraire, comme inférieures, tout ceci va être une manière de fragmenter ce champ du biologique que le pouvoir a pris en charge ; une manière de décaler, à l'intérieur de la population, des groupes les uns par rapport aux autres. Bref, d'établir une césure qui sera de type biologique à l'intérieur d'un domaine qui se donne comme étant précisément un domaine biologique. Cela va

permettre au pouvoir de traiter une population comme un mélange de races ou, plus exactement, de traiter l'espèce, de subdiviser l'espèce qu'il a prise en charge en sous-groupes qui seront, précisément, des races. C'est là la première fonction du racisme, de fragmenter, de faire des césures à l'intérieur de ce *continuum* biologique auquel s'adresse le bio-pouvoir.

D'un autre côté, le racisme aura sa seconde fonction : il aura pour rôle de permettre d'établir une relation positive, si vous voulez, du type : « plus tu tueras, plus tu feras mourir », ou « plus tu laisseras mourir, et plus, de ce fait même, toi tu vivras ». Je dirais que cette relation (« si tu veux vivre, il faut que tu fasses mourir, il faut que tu puisses tuer ») après tout ce n'est pas le racisme, ni l'État moderne, qui l'ont inventée. C'est la relation guerrière : « pour vivre, il faut bien que tu massacres tes ennemis ». Mais le racisme fait justement fonctionner, fait jouer cette relation de type guerrier – « si tu veux vivre, il faut que l'autre meure » – d'une manière qui est toute nouvelle, et qui est précisément compatible avec l'exercice du bio-pouvoir. D'une part, en effet, le racisme va permettre d'établir, entre ma vie à moi et la mort de l'autre, une relation qui n'est pas une relation militaire et guerrière d'affrontement, mais une relation de type biologique : « plus les espèces inférieures tendront à disparaître, plus les individus anormaux seront éliminés, moins il y aura de dégénérés par rapport à l'espèce, plus moi – non pas en tant qu'individu mais en tant qu'espèce – je vivrai, je serai fort, je serai vigoureux, je pourrai proliférer ». La mort de l'autre, ce n'est pas simplement ma vie, dans la mesure où ce serait ma sécurité personnelle ; la mort de l'autre, la mort de la mauvaise race, de la race inférieure (ou du dégénéré, ou de l'anormal), c'est ce qui va rendre la vie en général plus saine ; plus saine et plus pure.

Rapport, donc, non pas militaire, guerrier ou politique, mais rapport biologique. Et si ce mécanisme peut jouer, c'est que les ennemis qu'il s'agit de supprimer, ce ne sont pas les adversaires au sens politique du terme ; ce sont les dangers, externes ou internes, par rapport à la population et pour la population. Autrement dit, la mise à mort, l'impératif de mort, n'est recevable, dans le système de bio-pouvoir, que s'il tend non pas à la victoire sur les adversaires politiques, mais à l'élimination du danger biologique et au renforcement, directement lié à cette élimination, de l'espèce elle-même ou de la race. La race, le racisme, c'est la condition d'acceptabilité de la mise à mort dans une société de normalisation. Là où vous avez une société de normalisation, là où vous avez un pouvoir qui est, au moins sur toute sa surface, et en première instance, en première ligne, un bio-pouvoir, eh bien le racisme est indispensable comme condition pour pouvoir mettre quelqu'un à mort, pour pouvoir mettre les autres à mort. La fonction meurtrière de l'État ne peut être assurée, dès lors que l'État fonctionne sur le mode du bio-pouvoir, que par le racisme.

Vous comprenez, par conséquent, l'importance – j'allais dire l'importance vitale – du racisme dans l'exercice d'un tel pouvoir : c'est la condition sous laquelle on peut exercer le droit de tuer. Si le pouvoir de normalisation veut exercer le vieux droit souverain de tuer, il faut qu'il passe par le racisme. Et si, inversement, un pouvoir de souveraineté. c'est-à-dire un pouvoir qui a droit de vie et de mort, veut fonctionner avec les instruments, avec les mécanismes, avec la technologie de la normalisation, il faut qu'il passe lui aussi par le racisme. Bien entendu. par mise à mort je n'entends pas

simplement le meurtre direct, mais aussi tout ce qui peut être meurtre indirect : le fait d'exposer à la mort, de multiplier pour certains le risque de mort ou, tout simplement, la mort politique, l'expulsion, le rejet, etc.

À partir de là, je crois qu'on peut comprendre un certain nombre de choses. On peut comprendre, d'abord, le lien qui s'est rapidement – j'allais dire immédiatement – noué entre la théorie biologique du XIX[e] siècle et le discours du pouvoir. Au fond l'évolutionnisme, entendu en un sens large – c'est-à-dire non pas tellement la théorie de Darwin elle-même que l'ensemble, le paquet de ses notions (comme : hiérarchie des espèces sur l'arbre commun de l'évolution, lutte pour la vie entre les espèces, sélection qui élimine les moins adaptés) –, est devenu, tout naturellement, en quelques années au XIX[e] siècle, non pas simplement une manière de transcrire en termes biologiques le discours politique, non pas simplement une manière de cacher un discours politique sous un vêtement scientifique, mais vraiment une manière de penser les rapports de la colonisation, la nécessité des guerres, la criminalité, les phénomènes de la folie et de la maladie mentale, l'histoire des sociétés avec leurs différentes classes, etc. Autrement dit, chaque fois qu'il y a eu affrontement, mise à mort, lutte, risque de mort, c'est dans la forme de l'évolutionnisme que l'on a été contraint, littéralement, de les penser.

Et on peut comprendre aussi pourquoi le racisme se développe dans ces sociétés modernes qui fonctionnent sur le mode du bio-pouvoir ; on comprend pourquoi le racisme va éclater en un certain nombre de points privilégiés, qui sont précisément les points où le droit à la mort est nécessairement requis. Le racisme va se développer primo avec la colonisation, c'est-à-dire avec le génocide colonisateur. Quand il va falloir tuer des gens, tuer des populations, tuer des civilisations, comment pourra-t-on le faire si l'on fonctionne sur le mode du bio-pouvoir ? À travers les thèmes de l'évolutionnisme, par un racisme.

La guerre. Comment peut-on non seulement faire la guerre à ses adversaires, mais exposer ses propres citoyens à la guerre, les faire tuer par millions (comme cela s'est passé justement depuis le XIX[e] siècle, depuis la seconde moitié du XIX[e] siècle) sinon, précisément, en activant le thème du racisme ? Dans la guerre, il va s'agir de deux choses, désormais : détruire non pas simplement l'adversaire politique, mais la race adverse, cette [sorte] de danger biologique que représentent, pour la race que nous sommes, ceux d'en face. Bien sûr, ce n'est là, en quelque sorte, qu'une extrapolation biologique du thème de l'ennemi politique. Mais, plus encore, la guerre – ceci est absolument nouveau – va apparaître, à la fin du XIX[e] siècle, comme une manière non pas simplement de renforcer sa propre race en éliminant la race adverse (selon les thèmes de la sélection et de la lutte pour la vie), mais également de régénérer sa propre race. Plus nombreux seront ceux qui meurent parmi nous, plus la race à laquelle nous appartenons sera pure.

Vous avez là, en tout cas, un racisme de la guerre, nouveau à la fin du XIX[e] siècle, et qui était, je crois, nécessité par le fait qu'un bio-pouvoir, quand il voulait faire la guerre, comment pouvait-il articuler et la volonté de détruire l'adversaire et le risque qu'il prenait de tuer ceux-là mêmes dont il devait, par définition, protéger, aménager, multiplier la vie ? On pourrait dire la même chose à propos de la criminalité. Si la criminalité a été pensée en termes de racisme, c'est également à partir du moment où il

fallait rendre possible, dans un mécanisme de bio-pouvoir, la mise à mort d'un criminel ou sa mise à l'écart. Même chose pour la folie, même chose pour les anomalies diverses.

En gros, le racisme, je crois, assure la fonction de mort dans l'économie du bio-pouvoir, selon le principe que la mort des autres, c'est le renforcement biologique de soi-même en tant que l'on est membre d'une race ou d'une population, en tant que l'on est élément dans une pluralité unitaire et vivante. Vous voyez que nous sommes là, au fond, très loin d'un racisme qui serait, simplement et traditionnellement, mépris ou haine des races les unes pour les autres. Nous sommes très loin aussi d'un racisme qui serait une sorte d'opération idéologique par laquelle les États, ou une classe, essaieraient de détourner vers un adversaire mythique des hostilités qui seraient tournées vers [eux] ou qui travailleraient le corps social. Je crois que c'est beaucoup plus profond qu'une vieille tradition, beaucoup plus profond qu'une nouvelle idéologie, c'est autre chose. La spécificité du racisme moderne, ce qui fait sa spécificité, n'est pas lié à des mentalités, à des idéologies, aux mensonges du pouvoir. C'est lié à la technique du pouvoir, à la technologie du pouvoir. C'est lié à ceci, qui nous place, au plus loin de la guerre des races et de cette intelligibilité de l'histoire, dans un mécanisme qui permet au bio-pouvoir de s'exercer. Donc, le racisme est lié au fonctionnement d'un État qui est obligé de se servir de la race, de l'élimination des races et de la purification de la race, pour exercer son pouvoir souverain. La juxtaposition, ou plutôt le fonctionnement, à travers le bio-pouvoir, du vieux pouvoir souverain du droit de mort implique le fonctionnement, la mise en place et l'activation du racisme. Et c'est là, je crois, qu'effectivement il s'enracine.

Vous comprenez alors, dans ces conditions, comment et pourquoi les États les plus meurtriers sont, en même temps, forcément les plus racistes. Bien sûr, là il faut prendre l'exemple du nazisme. Après tout, le nazisme c'est bien en effet le développement jusqu'au paroxysme des mécanismes de pouvoir nouveaux qui avaient été mis en place depuis le XVIII[e] siècle. Pas d'État plus disciplinaire, bien sûr, que le régime nazi ; pas d'État, non plus, où les régulations biologiques soient reprises en compte d'une manière plus serrée et plus insistante. Pouvoir disciplinaire, bio-pouvoir : tout ceci a parcouru, soutenu à bout de bras la société nazie (prise en charge du biologique, de la procréation, de l'hérédité ; prise en charge aussi de la maladie, des accidents). Pas de société à la fois plus disciplinaire et plus assurancielle que celle qui avait été mise en place, ou en tout cas projetée, par les nazis. Le contrôle des aléas propres aux processus biologiques était un des objectifs immédiats du régime.

Mais en même temps qu'on avait cette société universellement assurancielle, universellement sécurisante, universellement régulatrice et disciplinaire, à travers cette société, déchaînement le plus complet du pouvoir meurtrier, c'est-à-dire de ce vieux pouvoir souverain de tuer. Ce pouvoir de tuer, qui traverse tout le corps social de la société nazie, se manifeste, d'abord, parce que le pouvoir de tuer, le pouvoir de vie et de mort est donné non pas simplement à l'État, mais à toute une série d'individus, à une quantité considérable de gens (que ce soient les SA, les SS, etc.). À la limite même, tout le monde a droit de vie et de mort sur son voisin, dans l'État nazi, ne serait-ce que par la conduite de dénonciation, qui permet effectivement de supprimer, ou de faire supprimer, celui qui est à côté de vous.

Donc, déchaînement du pouvoir meurtrier et du pouvoir souverain à travers tout le corps social. Également, par le fait que la guerre est explicitement posée comme un objectif politique – et pas simplement au fond, comme un objectif politique pour obtenir un certain nombre de moyens, mais comme une sorte de phase ultime et décisive de tous les processus politiques –, la politique doit aboutir à la guerre, et la guerre doit être la phase finale et décisive qui va couronner l'ensemble. Par conséquent, ce n'est pas simplement la destruction des autres races qui est l'objectif du régime nazi. La destruction des autres races est l'une des faces du projet, l'autre face étant d'exposer sa propre race au danger absolu et universel de la mort. Le risque de mourir, l'exposition à la destruction totale, est un des principes inscrits parmi les devoirs fondamentaux de l'obéissance nazie, et parmi les objectifs essentiels de la politique. Il faut que l'on arrive à un point tel que la population tout entière soit exposée à la mort. Seule cette exposition universelle de toute la population à la mort pourra effectivement la constituer comme race supérieure et la régénérer définitivement face aux races qui auront été totalement exterminées ou qui seront définitivement asservies.

On a donc dans la société nazie cette chose tout de même extraordinaire : c'est une société qui a absolument généralisé le bio-pouvoir, mais qui a, en même temps, généralisé le droit souverain de tuer. Les deux mécanismes, celui classique, archaïque, qui donnait à l'État droit de vie et de mort sur ses citoyens, et le nouveau mécanisme organisé autour de la discipline, de la régulation, bref le nouveau mécanisme de bio-pouvoir, se trouvent exactement coïncider. De sorte qu'on peut dire ceci : l'État nazi a rendu absolument coextensifs le champ d'une vie qu'il aménage, protège, garantit, cultive biologiquement, et, en même temps, le droit souverain de tuer quiconque – non seulement les autres, mais les siens propres. Il y a eu, chez les nazis, une coïncidence d'un bio-pouvoir généralisé avec une dictature à la fois absolue et retransmise à travers tout le corps social par cette formidable démultiplication du droit de tuer et de l'exposition à la mort. On a un État absolument raciste, un État absolument meurtrier et un État absolument suicidaire. État raciste, État meurtrier, État suicidaire. Cela se superpose nécessairement et a abouti, bien sûr, à la fois à la « solution finale » (par laquelle on a voulu éliminer, à travers les Juifs, toutes les autres races dont les Juifs étaient à la fois le symbole et la manifestation) des années 1942-1943 et puis au télégramme 71 par lequel, en avril 1945, Hitler donnait ordre de détruire les conditions de vie du peuple allemand lui-même[5].

Solution finale pour les autres races, suicide absolu de la race [allemande]. C'est à cela que menait cette mécanique inscrite dans le fonctionnement de l'État moderne. Seul, bien sûr, le nazisme a poussé jusqu'au paroxysme le jeu entre le droit souverain de tuer et les mécanismes du bio-pouvoir. Mais ce jeu est inscrit effectivement dans le fonctionnement de tous les États. De tous les États modernes, de tous les États capitalistes ? Eh bien, pas sûr. Je crois que justement – mais ce serait là une autre démonstration – l'État socialiste, le socialisme, est tout aussi marqué de racisme que le

---

[5] Hitler, dès le 19 mars, avait pris des dispositions pour la destruction de l'infrastructure logistique et des équipements industriels de l'Allemagne. Ces dispositions sont énoncées dans deux décrets du 30 mars et du 7 avril. Sur ces décrets, cf. A. Speer, *Erinnerungen*, Berlin, Propyläem- Verlag, 1969 (trad. fr. : *Au Cœur du Troisième Reich*, Paris, Fayard, 1971). Foucault a certainement lu l'ouvrage de J. Fest, Hitler. Frankfurt a. M./Berlin/Wien, Verlag Ullstein, 1973 (trad. fr. Paris, Gallimard. 1973).

fonctionnement de l'État moderne, de l'État capitaliste. En face du racisme d'État, qui s'est formé dans les conditions dont je vous ai parlé, s'est constitué un social-racisme qui n'a pas attendu la formation des États socialistes pour apparaître. Le socialisme a été, d'entrée de jeu, au XIXe siècle, un racisme. Et que ce soit Fourier[6], au début du siècle, ou que ce soient les anarchistes à la fin du siècle, en passant par toutes les formes de socialisme, vous y voyez toujours une composante de racisme.

Là, il m'est très difficile d'en parler. En parler comme cela, c'est pratiquer l'affirmation massue. Vous le démontrer, cela impliquerait (ce que je voulais faire) une autre batterie de cours à la fin. En tout cas, je voudrais simplement dire ceci : d'une façon générale, il me semble – là, c'est un peu un libre propos – que le socialisme, tant qu'il ne pose pas, en première instance, les problèmes économiques ou juridiques du type de propriété ou du mode de production – dans la mesure où, par conséquent, le problème de la mécanique du pouvoir, des mécanismes de pouvoir, n'est pas posé et analysé par lui –, [le socialisme, donc,] ne peut pas manquer de réaffecter, de réinvestir ces mêmes mécanismes de pouvoir que l'on a vus se constituer à travers l'État capitaliste ou l'État industriel. En tout cas, une chose est certaine : c'est que le thème du bio-pouvoir, développé à la fin du XVIIIe et pendant tout le XIXe siècle, non seulement n'a pas été critiqué par le socialisme mais, en fait, a été repris par lui, développé, réimplanté, modifié sur certains points, mais absolument pas réexaminé dans ses bases et dans ses modes de fonctionnement. L'idée, finalement, que la société ou l'État, ou ce qui doit se substituer à l'État, a essentiellement pour fonction de prendre en charge la vie, de la ménager, de la multiplier, d'en compenser les aléas, d'en parcourir et délimiter les chances et les possibilités biologiques, il me semble que ceci a été repris tel quel par le socialisme. Avec les conséquences que cela a, dès lors que l'on se trouve dans un État socialiste qui doit exercer le droit de tuer ou le droit d'éliminer, ou le droit de disqualifier. Et c'est ainsi que, tout naturellement, vous allez retrouver le racisme – non pas le racisme proprement ethnique, mais le racisme de type évolutionniste, le racisme biologique – fonctionnant à plein dans les États socialistes (type Union soviétique), à propos des malades mentaux, des criminels, des adversaires politiques, etc. Voilà pour l'État.

Ce qui me paraît intéressant aussi, et qui m'a fait longtemps problème, c'est que, encore une fois, ce n'est pas simplement au niveau de l'État socialiste que l'on retrouve ce même fonctionnement du racisme, mais aussi dans les différentes formes d'analyse ou de projet socialiste, tout au long du XIXe siècle et, me semble-t-il, autour de ceci : chaque fois qu'un socialisme a, au fond, insisté surtout sur la transformation des conditions économiques comme principe de transformation et de Passage de l'État capitaliste à l'État socialiste (autrement dit, chaque fois qu'il a cherché le principe de la transformation au niveau des processus économiques), il n'a pas eu besoin, immédiatement au moins, de racisme. En revanche, à tous les moments où le socialisme a été obligé d'insister sur le problème de la lutte, de la lutte contre l'ennemi, de l'élimination de l'adversaire à l'intérieur même de la société capitaliste ; lorsqu'il s'est agi, par conséquent, de penser l'affrontement physique avec l'adversaire de classe dans

[6] De Ch. Fourier. voir surtout à ce propos: *Théorie des Quatre Mouvements et des Destinées générales,* Leipzig [Lyon]. 1808; Le Nouveau Monde industriel et sociétaire, Paris, 1829; *La Fausse Industrie morcelée, répugnante, mensongère,* Paris, 1836,2 vol.

la société capitaliste, le racisme a resurgi, parce qu'il a été la seule manière, pour une pensée socialiste qui était tout de même très liée aux thèmes du bio-pouvoir, de penser la raison de tuer l'adversaire. Quand il s'agit simplement de l'éliminer économiquement, de lui faire perdre ses privilèges, on n'a pas besoin de racisme. Mais, dès qu'il s'agit de penser que l'on va se trouver en tête à tête avec lui, et qu'il va falloir se battre physiquement avec lui, risquer sa propre vie et chercher à le tuer, lui, il a fallu du racisme.

Par conséquent, chaque fois que vous avez ces socialismes, des formes de socialisme, des moments de socialisme qui accentuent ce problème de la lutte, vous avez le racisme. C'est ainsi que les formes de socialisme les plus racistes, cela a été, bien sûr, le blanquisme, cela a été la Commune et cela a été l'anarchie, beaucoup plus que la social démocratie, beaucoup plus que la Seconde Internationale, et beaucoup plus que le marxisme lui-même. Le racisme socialiste n'a été liquidé, en Europe, qu'à la fin du XIXe siècle, d'une part par la domination d'une social-démocratie (et, il faut bien le dire, d'un réformisme lié à cette social-démocratie), et d'autre part, par un certain nombre de processus comme l'affaire Dreyfus en France. Mais, avant l'affaire Dreyfus, tous les socialistes, enfin les socialistes dans leur extrême majorité, étaient fondamentalement racistes. Et je crois qu'ils étaient racistes dans la mesure où (et je terminerai là-dessus) il n'ont pas réestimé – ou ils ont admis, si vous voulez, comme allant de soi – ces mécanismes de bio-pouvoir que le développement de la société et de l'État, depuis le XVIIIe siècle, avait mis en place. Comment peut-on faire fonctionner un bio-pouvoir et en même temps exercer les droits de la guerre, les droits du meurtre et de la fonction de la mort, sinon en passant par le racisme ? C'était là le problème, et je crois que c'est toujours cela le problème.

Résumé du cours[*]

Pour mener l'analyse concrète des rapports de pouvoir, il faut abandonner le modèle juridique de la souveraineté. Celui-ci, en effet, présuppose l'individu comme sujet de droits naturels ou de pouvoirs primitifs ; il se donne pour objectif de rendre compte de la genèse idéale de l'État ; enfin, il fait de la loi la manifestation fondamentale du pouvoir. Il faudrait essayer d'étudier le pouvoir non pas à partir des termes primitifs de la relation, mais à partir de la relation elle-même en tant que c'est elle qui détermine les éléments sur lesquels elle porte : plutôt que de demander à des sujets idéaux ce qu'ils ont pu céder d'eux-mêmes ou de leurs pouvoirs pour se laisser assujettir, il faut chercher comment les relations d'assujettissement peuvent fabriquer des sujets. De même, plutôt que de rechercher la forme unique, le point central d'où toutes les formes de pouvoir dériveraient par voie de conséquence ou de développement, il faut d'abord les laisser valoir dans leur multiplicité, leurs différences, leur spécificité, leur réversibilité : les étudier donc comme des rapports de force qui s'entrecroisent, renvoient les uns aux autres, convergent ou au contraire s'opposent et tendent à s'annuler. Enfin, plutôt que d'accorder un privilège à la loi comme manifestation de pouvoir, il vaut mieux essayer de repérer les différentes techniques de contrainte qu'il met en œuvre.

S'il faut éviter de rabattre l'analyse du pouvoir sur le schéma proposé par la constitution juridique de la souveraineté, s'il faut penser le pouvoir en termes de rapports de force, faut-il pour autant le déchiffrer selon la forme générale de la guerre ? La guerre peut-elle valoir comme analyseur des rapports de pouvoir ?

Cette question en recouvre plusieurs autres :

– la guerre doit-elle être considérée comme un état de choses premier et fondamental par rapport auquel tous les phénomènes de domination, de différenciation, de hiérarchisation sociales doivent être considérés comme dérivés ?

– les processus d'antagonismes, d'affrontements et de luttes entre individus, groupes ou classes relèvent-ils en dernière instance des processus généraux de la guerre ?

– l'ensemble des notions dérivées de la stratégie ou de la tactique peut-il constituer un instrument valable et suffisant pour analyser les relations de pouvoir ?

– les institutions militaires et guerrières, d'une façon générale les procédés mis en œuvre pour mener la guerre sont-ils de près ou de loin, directement ou indirectement le noyau des institutions politiques ?

---

[*] Publié dans *l'Annuaire du Collège de France. 76e année. Histoire des systèmes de pensée, année 1975-1976, 1976, p. 361-366.* Repris dans *Dits et Écrits,* 1954-1988, éd. par D. Defert & F. Ewald. collab. J. Lagrange. Paris, Gallimard / « Bibliothèque des sciences humaines », 1994, 4 vol. : cf. III, no 187, p. 124-130.

– mais la question qu'il faudrait peut-être poser d'abord serait celle-ci : comment, depuis quand et comment a-t-on commencé à imaginer que c'est la guerre qui fonctionne dans les relations de pouvoir, qu'un combat ininterrompu travaille la paix et que l'ordre civil est fondamentalement un ordre de bataille ?

C'est cette question qui a été posée dans le cours de cette année. Comment a-t-on perçu la guerre au filigrane de la paix ? Qui a cherché dans le bruit et la confusion de la guerre, dans la boue des batailles le principe d'intelligibilité de l'ordre, des institutions et de l'histoire ? Qui a d'abord pensé que la politique, c'était la guerre continuée par d'autres moyens ?

*

Un paradoxe apparaît au premier regard. Avec l'évolution des États depuis le début du Moyen Âge, il semble que les pratiques et les institutions de guerre aient suivi une évolution visible. D'une part, elles ont eu tendance à se concentrer entre les mains d'un pouvoir central qui seul avait le droit et les moyens de la guerre ; du fait même, elles se sont effacées non sans lenteur du rapport d'homme à homme, de groupe à groupe, et une ligne d'évolution les a conduites à être de plus en plus un privilège d'État. D'autre part et par voie de conséquence, la guerre tend à devenir l'apanage professionnel et technique d'un appareil militaire soigneusement défini et contrôlé. D'un mot : à une société entièrement traversée de rapports guerriers s'est peu à peu substitué un État doté d'institutions militaires.

Or cette transformation s'était à peine achevée qu'un certain type de discours est apparu sur les rapports de la société et de la guerre. Un discours s'est formé sur les rapports de la société et de la guerre. Un discours historico-politique – très différent du discours philosophico-juridique ordonné au problème de la souveraineté – fait de la guerre le fond permanent de toutes les institutions de pouvoir. Ce discours est apparu peu de temps après la fin des guerres de Religion et au début des grandes luttes politiques anglaises du XVIIE siècle. Selon ce discours, qui a été illustré en Angleterre par Coke ou Lilburne, en France par Boulainvilliers et plus tard par du Buat-Nançay, c'est la guerre qui a présidé à la naissance des États : mais non pas la guerre idéale – celle qu'imaginent les philosophes de l'état de nature –, mais des guerres réelles et des batailles effectives ; les lois sont nées au milieu des expéditions, des conquêtes et des villes incendiées ; mais elle continue aussi à faire rage à l'intérieur des mécanismes du pouvoir, ou du moins à constituer le moteur secret des institutions, des lois et de l'ordre. Sous les oublis, les illusions ou les mensonges qui nous font croire à des nécessités de nature ou aux exigences fonctionnelles de l'ordre, il faut retrouver la guerre : elle est le chiffre de la paix. Elle partage le corps social tout entier et en permanence ; elle place chacun de nous dans un camp ou dans l'autre. Et cette guerre, il ne suffit pas de la retrouver comme un principe d'explication ; il faut la réactiver, lui faire quitter les formes larvées et sourdes où elle se poursuit sans qu'on s'en rende bien compte et la mener à une bataille décisive à laquelle nous devons nous préparer si nous voulons être vainqueurs.

À travers cette thématique caractérisée d'une manière très floue encore, on peut comprendre l'importance de cette forme d'analyse.

1. Le sujet qui parle dans ce discours ne peut occuper la position du juriste ou du philosophe, c'est-à-dire la position du sujet universel. Dans cette lutte générale dont il parle, il est forcément d'un côté ou de l'autre ; il est dans la bataille, il a des adversaires, il se bat pour une victoire. Sans doute, il cherche à faire valoir le droit ; mais c'est de son droit qu'il s'agit-droit singulier marqué par un rapport de conquête, de domination ou d'ancienneté : droits de la race, droits des invasions triomphantes ou des occupations millénaires. Et s'il parle aussi de la vérité, c'est de cette vérité perspective et stratégique qui lui permet de remporter la victoire. On a donc là un discours politique et historique qui prétend à la vérité et au droit, mais en s'excluant lui-même et explicitement de l'universalité juridico-philosophique. Son rôle, ce n'est pas celui dont les législateurs et les philosophes ont rêvé, de Solon à Kant : s'établir entre les adversaires, au centre et au-dessus de la mêlée, imposer un armistice, fonder un ordre qui réconcilie. Il s'agit de poser un droit frappé de dissymétrie et fonctionnant comme privilège à maintenir ou à rétablir, il s'agit de faire valoir une vérité qui fonctionne comme une arme. Pour le sujet qui tient un pareil discours, la vérité universelle et le droit général sont des illusions ou des pièges.

2. Il s'agit en outre d'un discours qui retourne les valeurs traditionnelles de l'intelligibilité. Explication par le bas, qui n'est pas l'explication par le plus simple, le plus élémentaire et le plus clair, mais le plus confus, le plus obscur, le plus désordonné, le plus voué au hasard. Ce qui doit valoir comme principe de déchiffrement, c'est la confusion de la violence, des passions, des haines, des revanches ; c'est aussi le tissu des circonstances menues qui font les défaites et les victoires. Le dieu elliptique et sombre des batailles doit éclairer les longues journées de l'ordre, du travail et de la paix. La fureur doit rendre compte des harmonies. C'est ainsi qu'au principe de l'histoire et du droit on fera valoir une série de faits bruts (vigueur physique, force, traits de caractère), une série de hasards (défaites, victoires, succès ou insuccès des conjurations, des révoltes ou des alliances). Et c'est seulement au-dessus de cet enchevêtrement que se dessinera une rationalité croissante, celle des calculs et des stratégies – rationalité qui, à mesure qu'on monte et qu'elle se développe, devient de plus en plus fragile, de plus en plus méchante, de plus en plus liée à l'illusion, à la chimère, à la mystification. On a donc là tout le contraire de ces analyses traditionnelles qui tentent de retrouver sous le hasard d'apparence et de surface, sous la brutalité visible des corps et des passions une rationalité fondamentale, permanente, liée par essence au juste et au bien.

3. Ce type de discours se développe entièrement dans la dimension historique. Il n'entreprend pas de jauger l'histoire, les gouvernements injustes, les abus et les violences au principe idéal d'une raison ou d'une loi ; mais de réveiller au contraire, sous la forme des institutions ou les législations, le passé oublié des luttes réelles, des victoires ou des défaites masquées, le sang séché dans les codes. Il se donne pour champ de référence le mouvement indéfini de l'histoire. Mais il lui est possible en même temps de prendre appui sur des formes mythiques traditionnelles (l'âge perdu des grands ancêtres, l'imminence des temps nouveaux et des revanches millénaires, la venue du nouveau royaume qui effacera les anciennes défaites) : c'est un discours qui sera capable

de porter aussi bien la nostalgie des aristocraties finissantes que l'ardeur des revanches populaires.

En somme, par opposition au discours philosophico-juridique qui s'ordonne au problème de la souveraineté et de la loi, ce discours qui déchiffre la permanence de la guerre dans la société est un discours essentiellement historico-politique, un discours où la vérité fonctionne comme arme pour une victoire partisane, un discours sombrement critique et en même temps intensément mythique.

*

Le cours de cette année a été consacré à l'apparition de cette forme d'analyse : comment la guerre (et ses différents aspects, invasion, bataille, conquête, victoire, rapports des vainqueurs aux vaincus, pillage et appropriation, soulèvements) a-t-elle été utilisée comme un analyseur de l'histoire et, d'une façon générale, des rapports sociaux ?

1/ Il faut d'abord écarter quelques fausses paternités. Et surtout celle de Hobbes. Ce que Hobbes appelle la guerre de tous contre tous n'est aucunement une guerre réelle et historique, mais un jeu de représentations par lequel chacun mesure le danger que chacun représente pour lui, estime la volonté que les autres ont de se battre et jauge le risque que lui-même prendrait s'il avait recours à la force. La souveraineté – qu'il s'agisse d'une « république d'institution » ou d'une « république d'acquisition » – s'établit, non point par un fait de domination belliqueuse, mais au contraire par un calcul qui permet d'éviter la guerre. C'est la non-guerre pour Hobbes qui fonde l'État et lui donne sa forme.

2/ L'histoire des guerres comme matrices des États a sans doute été esquissée, au XVIe siècle, à la fin des guerres de Religion (en France, par exemple, chez Hotman). Mais c'est surtout au XVIIE siècle que ce type d'analyse est développé. En Angleterre, d'abord, dans l'opposition parlementaire et chez les puritains, avec cette idée que la société anglaise, depuis le XIe siècle, est une société de conquête : la monarchie et l'aristocratie, avec leurs institutions propres, seraient d'importation normande, cependant que le peuple saxon aurait, non sans mal, conservé quelques traces de ses libertés primitives. Sur ce fond de domination guerrière, des historiens anglais comme Coke ou Selden restituent les principaux épisodes de l'histoire d'Angleterre ; chacun d'entre eux est analysé soit comme une conséquence, soit comme une reprise de cet état de guerre historiquement premier entre deux races hostiles et qui diffèrent par leurs institutions et leurs intérêts. La révolution dont ces historiens sont les contemporains, les témoins et parfois les protagonistes serait ainsi la dernière bataille et la revanche de cette vieille guerre.

Une analyse de même type se retrouve en France, mais plus tardivement, et surtout dans les milieux aristocratiques de la fin du règne de Louis XIV. Boulainvilliers en donnera la formulation la plus rigoureuse ; mais, cette fois, l'histoire est racontée, et les droits sont revendiqués au nom du vainqueur ; l'aristocratie française en se donnant une origine germanique s'attribue un droit de conquête, donc de possession éminente sur toutes les terres du royaume et de domination absolue sur tous ses habitants gaulois ou

romains ; mais elle s'attribue aussi des prérogatives par rapport au pouvoir royal qui n'aurait été établi à l'origine que par son consentement, et devrait toujours être maintenu dans les limites alors fixées. L'histoire ainsi écrite n'est plus, comme en Angleterre, celle de l'affrontement perpétuel des vaincus et des vainqueurs, avec, pour catégorie fondamentale, le soulèvement et les concessions arrachées, ce sera l'histoire des usurpations ou des trahisons du roi à l'égard de la noblesse dont il est issu et de ses collusions contre nature avec une bourgeoisie d'origine gallo-romaine. Ce schéma d'analyse repris par Freret et surtout par du Buat-Nançay a été l'enjeu de toute une série de polémiques et l'occasion de recherches historiques considérables jusqu'à la Révolution.

L'important, c'est que le principe de l'analyse historique soit recherché dans la dualité et la guerre des races. C'est à partir de là et par l'intermédiaire des œuvres d'Augustin et d'Amédée Thierry que vont se développer au XIXe siècle deux types de déchiffrement de l'histoire l'un s'articulera sur la lutte de classes, l'autre, sur l'affrontement biologique.

Situation du cours

Prononcé du 7 janvier au 17 mars 1976, entre la sortie de *Surveiller et Punir* (février 1975) et celle de *La Volonté de savoir* (octobre 1976), ce cours occupe, dans la pensée et dans les recherches de Foucault, une position spécifique, stratégique pourrait-on dire : c'est une sorte de pause, de moment d'arrêt, de tournant, sans doute, où il évalue le chemin parcouru et trace les lignes des enquêtes à venir.

Dans « *Il faut défendre la société »,* Foucault donne, en ouverture du cours, et sous forme de bilan et de mise au point, les linéaments généraux du pouvoir « disciplinaire » – pouvoir qui s'applique singulièrement aux corps par les techniques de la surveillance, les sanctions normalisatrices, l'organisation panoptique des institutions punitives et esquisse à la fin du cours le profil de ce qu'il appelle le « bio-pouvoir » – pouvoir qui s'applique globalement à la population, à la vie et aux vivants. C'est dans la tentative d'établir une « généalogie » de ce pouvoir que Foucault s'est interrogé ensuite sur la « gouvernementalité », pouvoir qui s'est exercé, depuis la fin du XVIe siècle, à travers les dispositifs et les technologies de la raison d'État et de la « police ». À la question des disciplines, Foucault avait consacré les cours de 1972-1973 *(La Société punitive),* de 1973-1974 *(Le Pouvoir psychiatrique),* de 1974-1975 *(Les Anormaux),* et enfin l'ouvrage *Surveiller et Punir ;* à la gouvernementalité et au bio-pouvoir il consacrera le premier volume de *l'Histoire de la sexualité (La Volonté de savoir,* décembre 1976) et, ensuite, les cours de 1977-1978 *(Sécurité, Territoire et Population),* de 1978-1979 *(Naissance de la biopolitique)* et le début du cours de 1979-1980 (*Du gouvernement des vivants).*

La question des deux pouvoirs, de leur spécificité et de leur articulation, étant centrale dans ce cours – avec celle de la guerre comme « analyseur » des rapports de pouvoir et celle de la naissance du discours historico-politique de la lutte des races –, il a paru opportun, pour tenter de la « situer », d'évoquer les quelques points qui, nous semble-t-il, ont donné lieu à des malentendus, à des méprises, à de fausses interprétations, à des falsifications quelquefois. Il s'agit, d'une pari, de la naissance de la problématique du pouvoir chez Foucault ; il s'agit, d'autre part, du fonctionnement des dispositifs et technologies du pouvoir dans les sociétés libérales et dans les totalitarismes, du « dialogue » avec Marx et Freud, à propos des processus de production et de la sexualité, et enfin de la question des résistances. Nous nous servirons des témoignages directs, tirés surtout des textes réunis dans *Dits et Écrits*[1]. Il faut néanmoins souligner que le dossier complet sur la question du pouvoir, des pouvoirs, ne sera pas disponible avant la fin de la publication des cours, et qu'il faudra donc attendre jusque-là pour tenter d'en dresser un bilan définitif.

Foucault n'a jamais consacré de livre au pouvoir. Il en a esquissé à plusieurs reprises les linéaments essentiels ; il s'est inlassablement expliqué ; il n'a pas été avare de mises

[1] Abréviation des références à *Dits et Écrits* = DE, volume, no art. : page(s).

en garde et de mises au point. Il en a étudié plutôt le fonctionnement, les effets, le « comment », dans les nombreuses analyses historiques qu'il a pu mener sur les asiles, la folie, la médecine, les prisons, la sexualité, la « police ». La question du pouvoir se déploie donc tout au long de ces analyses, elle fait corps avec elles, elle leur est immanente et, par cela même, elle en est indissociable. La problématique s'étant enrichie sous la pression des événements et au fil de son développement interne, il serait vain de vouloir l'inscrire dans une cohérence à tout prix, dans une continuité linéaire et sans faille. Il s'agit plutôt, à chaque fois, d'un mouvement de reprise : Foucault, par une démarche qui lui est propre, n'a cessé jusqu'à la fin de sa vie de « relire », de resituer et de réinterpréter ses anciens travaux à la lumière des derniers, dans une sorte de réactualisation incessante. C'est bien pourquoi il s'est toujours défendu d'avoir voulu proposer une « théorie générale » du pouvoir, qu'on n'a pas manqué de lui attribuer, concernant, par exemple, le « panoptisme ». Sur les rapports vérité/pouvoir, savoir/pouvoir, il disait en 1977 : « ... cette couche d'objets, cette couche de relations plutôt, c'est difficile à saisir ; et comme on n'a pas de théorie générale pour les appréhender, je suis, si vous voulez, un empiriste aveugle, c'est-à-dire que je suis dans la pire des situations. Je n'ai pas de théorie générale et je n'ai pas non plus d'instrument sûr. » (*DE,* III, 216 : 404.) La question du pouvoir. disait-il encore en 1977, « a commencé à se poser dans sa nudité » vers les années 1955, sur fond de ces « deux ombres gigantesques », de ces « deux héritages noirs » qu'ont été, pour lui et pour sa génération, le fascisme et le stalinisme. « La non-analyse du fascisme est l'un des faits politiques importants de ces trente dernières années. » (*DE*, III*,* 218 : 422.) Si la question du XIXe siècle a été celle de la pauvreté disait-il –, la question posée par le fascisme et le stalinisme a été celle du pouvoir : « trop peu de richesses » d'un côté, « trop de pouvoir » de l'autre (cf. *DE, III,* 232 : 536). Depuis les années trente, dans les cercles trotskistes, on avait analysé le phénomène bureaucratique, la bureaucratisation du Parti. La question du pouvoir est reprise dans les années cinquante, à partir donc des « héritages noirs » du fascisme et du stalinisme ; c'est à ce moment-là que le clivage se serait produit entre l'ancienne théorie de la richesse, née du « scandale » de la misère, et la problématique du pouvoir. Ce sont les années du rapport Khrouchtchev, du début de la « déstalinisation », de la révolte hongroise, de la guerre d'Algérie.

Les relations de pouvoir, les faits de domination, les pratiques d'assujettissement ne sont pas spécifiques aux « totalitarismes », ils traversent aussi bien les sociétés qu'on dit « démocratiques », celles que Foucault a étudiées dans ses enquêtes historiques. Quel rapport y a-t-il entre société totalitaire et société démocratique ? En quoi leur rationalité politique, l'utilisation qu'elles font des technologies et dispositifs de pouvoir se ressemblent ou se distinguent-elles ? À ce propos, Foucault disait en 1978 : « Les sociétés occidentales, d'une façon générale les sociétés industrielles et développées de la fin de ce siècle, sont des sociétés qui sont traversées par cette sourde inquiétude, ou même par des mouvements de révolte tout à fait explicites qui mettent en question cette espèce de surproduction de pouvoir que le stalinisme et le fascisme ont sans doute manifestée à l'état nu et monstrueux. » *(DE,* III, 232 : 536.*)* Et un peu plus haut, dans la même conférence : « Bien sûr, fascisme et stalinisme répondaient l'un et l'autre à une conjoncture précise et bien spécifique. Sans doute fascisme et stalinisme ont-ils porté leurs effets à des dimensions inconnues jusque-là et dont on peut espérer, sinon penser raisonnablement, qu'on ne les connaîtra plus à nouveau. Phénomènes singuliers par

conséquent, mais il ne faut pas nier que sur beaucoup de points fascisme et stalinisme n'ont fait que prolonger toute une série de mécanismes qui existaient déjà dans les systèmes sociaux et politiques de l'Occident. Après tout, l'organisation des grands partis, le développement d'appareils policiers, l'existence de techniques de répression comme les camps de travail, tout cela est un héritage bel et bien constitué des sociétés occidentales libérales que le stalinisme et le fascisme n'ont eu qu'à recueillir. » (*Ibid*., p. 535-536*.)*

Ainsi, il y aurait, entre « sociétés libérales » et États totalitaires, une filiation bien étrange, du normal au pathologique, au monstrueux même, sur laquelle il faudra bien, tôt ou tard, s'interroger. Encore en *1982,* à propos de ces deux « maladies » du pouvoir, de ces deux « fièvres » qu'ont été le fascisme et le stalinisme, Foucault écrivait : « L'une des nombreuses raisons qui font qu'elles sont pour nous si déconcertantes, c'est qu'en dépit de leur singularité historique elles ne sont pas tout à fait originales. Le fascisme et le stalinisme ont utilisé et étendu les mécanismes déjà présents dans la plupart des autres sociétés. Non seulement cela, mais, malgré leur folie interne, ils ont, dans une large mesure, utilisé les idées et les procédés de notre rationalité politique. » (*DE*, IV, 306 : 224*.)* Transfert de technologies et prolongement donc, à la maladie, à la folie, à la monstruosité près. « Continuité » aussi du fascisme et du stalinisme, dans les biopolitiques d'exclusion et d'extermination du politiquement dangereux et de l'ethniquement impur – biopolitiques mises en place dès le XVIII[e] siècle par la police médicale et prises en charge, au XIX[e] siècle, par le darwinisme social, l'eugénisme, les théories médico-légales de l'hérédité, de la dégénérescence et de la race ; et on lira, à ce propos, les considérations de Foucault dans la dernière leçon, celle du 17 mars, de « *Il faut défendre la société »*. Après tout, l'un des objectifs, sans doute l'objectif essentiel de ce cours est bien l'analyse de l'utilisation que le fascisme surtout (mais le stalinisme aussi) a fait des biopolitiques raciales dans le « gouvernement des vivants » par le biais de la pureté du sang et de l'orthodoxie idéologique.

Foucault a entretenu, à propos des rapports entre pouvoir et économie politique, une sorte de « dialogue ininterrompu » avec Marx. Marx, en effet, n'ignorait pas la question du pouvoir et des disciplines, si l'on s'en tient ne serait-ce qu'aux analyses du premier livre du *Capital* (sur « la journée de travail », « la division du travail et la manufacture ». « les machines et la grande industrie ») et à celle du deuxième livre (sur le « procès de circulation du capital » ; cf. *DE*, IV, 297 [a. 1976] : 182-201, spéc. 186 *sq.) :* de même Foucault n'ignorait pas, de son côté, les contraintes exercées par les processus économiques sur l'organisation des espaces disciplinaires. Mais, chez Marx, les relations de domination paraissent s'établir. dans l'usine, uniquement par le jeu et les effets du rapport « antagoniste » entre le capital et le travail. Pour Foucault, au contraire, ce rapport n'aurait été rendu possible que par les assujettissements, les dressages, les surveillances produits et administrés préalablement par les disciplines. À ce propos, il disait : « ... lorsqu'on a eu besoin, dans la division du travail, de gens capables de faire ceci, d'autres de faire cela, lorsqu'on a eu peur aussi que des mouvements populaires de résistance, ou d'inertie, ou de révolte viennent bouleverser tout cet ordre capitaliste en train de naître, alors il a fallu une surveillance précise et concrète sur tous les individus, et je crois que la médicalisation dont je parlais est liée à cela. » (*DE*, III, 212 : 374.) Ce ne serait donc pas la bourgeoisie « capitaliste » du XIX[e] siècle qui aurait inventé et imposé

les rapports de domination ; elle les aurait hérités des mécanismes disciplinaires du XVIIE et du XVIIIe siècle, et n'aurait eu qu'à les utiliser, les infléchir, en en intensifiant certains ou en en atténuant d'autres : « Il n'y a donc pas un foyer unique d'où sortiraient comme par émanation toutes ces relations de pouvoir, mais un enchevêtrement de relations de pouvoir qui, au total, rend possible la domination d'une classe sur une autre, d'un groupe sur un autre. » (*Ibid.*, p. 379.) « Au fond, » écrit encore Foucault en 1978, « il est vrai que la question que je posais, je la posais au marxisme comme à d'autres conceptions de l'histoire et de la politique, et elle consistait en ceci : les rapports de pouvoir ne représentent-ils pas au regard, par exemple, des rapports de production un niveau de réalité tout à la fois complexe et relativement, mais seulement relativement, indépendant ? » (*DE*, III, 238 : 629.) Et on pourrait alors se demander si le « capitalisme », mode de production où viennent s'inscrire ces relations de pouvoir, n'a pas représenté à son tour un grand dispositif de codage et d'intensification de ces relations « relativement autonomes » par les partages, les hiérarchies, la division du travail qu'établissent dans les manufactures, les ateliers et les usines, les rapports certes « économiques » et conflictuels entre la force de travail et le capital, mais aussi, et surtout, par les réglementations disciplinaires, l'assujettissement des corps, les régulations sanitaires qui ont adapté, intensifié, plié cette force aux contraintes économiques de la production. Ce ne serait donc pas le travail qui aurait introduit les disciplines, mais bien plutôt les disciplines et les normes qui auraient rendu possible le travail tel qu'il s'organise dans l'économie dite capitaliste.

On pourrait dire la même chose à propos de la « sexualité » (« dialogue » cette fois, mais sur un ton plus vif, avec la médecine du XIXe siècle, et surtout avec Freud). Foucault n'a jamais nié la « centralité » de la sexualité dans les discours et les pratiques médicales à partir du début du XVIIIe siècle. Mais il a écarté l'idée, annoncée par Freud et théorisée ensuite par le « freudo-marxisme », que cette sexualité n'aurait été que niée, refoulée, réprimée ; bien au contraire, elle aurait donné lieu, selon Foucault, à toute une prolifération de discours éminemment positifs par lesquels s'est en réalité exercé ce pouvoir de contrôle et de normalisation des individus, des conduites, et de la population qu'est le bio-pouvoir. La « sexualité » ne serait donc pas le réceptacle des secrets d'où l'on ferait surgir, à condition de savoir les détecter et les décrypter, la vérité des individus ; elle est plutôt le domaine dans lequel, depuis la campagne contre l'onanisme des enfants surgie en Angleterre dans la première moitié du XVIIIe siècle, s'est exercé le pouvoir sur la vie dans les deux formes de l'« anatomo-politique du corps humain » et de la « bio-politique de la population ». Autour de la sexualité seraient ainsi venus s'articuler, s'appuyant et se renforçant réciproquement, les deux pouvoirs, celui des disciplines du corps et celui du gouvernement de la population. « Les disciplines du corps et les régulations de la population constituent les deux pôles » – écrivait-il dans *La Volonté de savoir* « autour desquels s'est déployée l'organisation du pouvoir sur la vie. La mise en place au cours de l'âge classique de cette grande technologie à double face – anatomique et biologique, individualisante et spécifiante, tournée vers les performances du corps et regardant vers les processus de la vie – caractérise un pouvoir dont la plus haute fonction désormais n'est peut-être plus de tuer mais d'investir la vie de part en part » (p. 183). D'où l'importance du sexe, non pas comme dépôt de secrets et fondement de la vérité des individus, mais plutôt comme cible, comme « enjeu politique ». En effet, « d'un côté il relève des disciplines du corps : dressage, intensification et distribution des

forces, ajustement et économie des énergies. De l'autre, il relève de la régulation des populations, par tous les effets globaux qu'il induit *[...]* On se sert de lui comme matrice des disciplines et comme principe des régulations » *(ibid.,* p. 191-192).

Ce qui fait donc la spécificité et l'importance du travail et de la sexualité, ce qui fait aussi qu'ils ont été « investis », « surinvestis » par les discours de l'économie politique d'un côté et par le savoir médical de l'autre, c'est qu'en eux, et à travers eux, sont venues se conjuguer, intensifiant ainsi leurs prises et leurs effets, aussi bien les relations du pouvoir disciplinaire que les techniques de normalisation du bio-pouvoir. Ces deux pouvoirs ne constitueraient donc pas, comme on l'a dit parfois, deux « théories » dans la pensée de Foucault, l'une exclusive de l'autre, l'une indépendante de l'autre, l'une successive à l'autre, mais plutôt deux modes conjoints de fonctionnement du savoir/pouvoir, avec, il est vrai, des foyers, des points d'application, des finalités et des enjeux spécifiques : le dressage des corps d'une part, la régulation de la population de l'autre. On lira, à ce propos, les analyses de Foucault sur la ville, la norme, la sexualité dans la leçon du 17 mars de « *Il faut défendre la société »,* et le chapitre final, « Droit de mort et pouvoir sur la vie », de *La Volonté de savoir.*

Là où il y a du pouvoir, il y a toujours résistance, l'un étant coextensif à l'autre : « ... dès lors qu'il y a un rapport de pouvoir, il y a une possibilité de résistance. Nous ne sommes jamais piégés par le pouvoir : on peut toujours en modifier l'emprise, dans des conditions déterminées et selon une stratégie précise. » (DE, *III,* 200 : 267.) Le champ dans lequel se déploie le pouvoir n'est donc pas celui d'une domination « morne et stable » : « On est partout en lutte *[...]* et, à chaque instant, on va de rébellion en domination, de domination en rébellion, et c'est toute cette agitation perpétuelle que je voudrais essayer de faire apparaître. » (DE, *III,* 216 : 407.) Ce qui caractérise le pouvoir, dans ses visées et dans ses manœuvres, serait donc moins une puissance sans borne qu'une sorte d'inefficacité constitutive : « Le pouvoir n'est pas omnipotent, omniscient, au contraire », disait Foucault en 1978 à propos des analyses menées dans *La Volonté de savoir.* « Si les relations de pouvoir ont produit des formes d'enquête, d'analyses des modèles de savoir, c'est précisément » – ajoutait-il – « parce que le pouvoir n'était pas omniscient, mais qu'il était aveugle, parce qu'il se trouvait dans une impasse. Si on a assisté au développement de tant de rapports de pouvoir, de tant de systèmes de contrôle, de tant de formes de surveillance, c'est précisément parce que le pouvoir était toujours impuissant. » (DE, III, 238 : 629.) L'histoire étant la ruse de la raison, le pouvoir serait-il la ruse de l'histoire, celui qui toujours gagne ? – se demandait-il encore dans La Volonté *de savoir.* Bien au contraire : « Ce serait méconnaître le caractère strictement relationnel des rapports de pouvoir. Ils ne peuvent exister qu'en fonction d'une multiplicité de points de résistance : ceux-ci jouent, dans les relations de pouvoir, le rôle d'adversaire, de cible, d'appui, de saillie pour une prise. Ces points de résistance sont présents partout dans le réseau du pouvoir » (p. 126).

Mais cette résistance, ces résistances, comment se manifestent-elles, quelles formes prennent-elles, comment sont-elles analysables ? Il faut souligner, à ce propos, et avant tout, ceci : si le pouvoir, comme Foucault le dit dans les deux premières leçons du cours, ne se déploie et ne s'exerce pas dans les formes du droit et de la loi, s'il n'est pas quelque chose qu'on prend ou qu'on échange, s'il ne se construit pas à partir d'intérêts, d'une

volonté, d'une intention, s'il n'a pas sa source dans l'État, s'il n'est donc pas déductible et intelligible à partir de la catégorie juridico-politique de la souveraineté (même si le droit, la loi et la souveraineté peuvent représenter une sorte de codage, de renforcement même de ce pouvoir – cf. *DE,* III, 218 : 424 ; 239 : 654), la résistance non plus, alors, n'est pas de l'ordre du droit, d'un droit, et déborde donc de toute part le cadre juridique de ce qu'on a appelé, depuis le XVIIE siècle, le « droit de résistance » : elle ne se fonde pas sur la souveraineté d'un sujet préalable. Pouvoir et résistances s'affrontent, avec des tactiques changeantes, mobiles, multiples, dans un champ de rapports de force dont la logique est moins celle, réglée et codée, du droit et de la souveraineté, que celle, stratégique et belliqueuse, des luttes. La relation entre pouvoir et résistance, c'est moins dans la forme juridique de la souveraineté que dans celle, stratégique, de la lutte qu'il faudra donc l'analyser.

C'est là une ligne de force de ce cours, à une époque où Foucault s'intéressait de près aux institutions militaires et à l'armée (cf., à ce propos, *DE,* III, 174 : 89 ; 200 : 268 ; 229 : 515 ; 239 : 648*,* et plus tard, en 1981, IV, 297 : *182-201).* La question qu'il se posait alors était celle-ci : ces luttes, ces affrontements, ces stratégies sont-ils analysables dans la forme binaire et massive de la domination (dominants / dominés) et donc, en dernière instance, de la guerre ? « Faut-il alors », écrivait-il dans La *Volonté de* savoir, « retourner la formule et dire que la politique, c'est la guerre poursuivie par d'autres moyens ? Peut-être, si on veut toujours maintenir un écart entre guerre et politique, devrait-on avancer plutôt que cette multiplicité des rapports de force peut être codée-en partie et jamais totalement-soit dans la forme de la `guerre', soit dans la forme de la `politique'; ce seraient là deux stratégies différentes (mais promptes à basculer l'une dans l'autre) pour intégrer ces rapports de force déséquilibrés, hétérogènes, instables, tendus » *(p. 123).* Objectant aux marxistes, à propos du concept de « lutte des classes », le fait de s'être interrogés plutôt sur ce qu'est la classe que sur ce qu'est la lutte (cf. *DE*, III, 200 : 268 ; 206 : 310-311), il affirmait : « Ce dont j'aimerais discuter, à partir de Marx, ce n'est pas du problème de la sociologie des classes, mais de la méthode stratégique concernant la lutte. C'est là que s'ancre mon intérêt pour Marx, et c'est à partir de là que j'aimerais poser les problèmes. » (*DE,* III, 235 : 606.)

Sur les relations entre guerre et domination, Foucault avait déjà consacré la leçon du 10 janvier du cours de *1973* sur La Société punitive. Il y dénonce la théorie de Hobbes de la « guerre de tous contre tous ». analyse les rapports entre guerre civile et pouvoir, et décrit les mesures de défense prises par la société contre cet « ennemi social » qu'est devenu, depuis le XVIII[e] siècle, le criminel. En l 967 et *1968,* comme le rappelle Daniel Defert dans sa « Chronologie » (DE, I : 30-32*),* Foucault lisait Trotski, Guevara, Rosa Luxemburg et Clausewitz. À propos des écrits des Black Panthers, qu'il lisait à la même époque, il disait dans une lettre : « Ils développent une analyse stratégique affranchie de la théorie marxiste de la société » *(ibid.,* p. 33*).* Dans une lettre de décembre 1972*,* il dit vouloir entreprendre l'analyse des relations de pouvoir à partir de « la plus décriée des guerres : ni Hobbes, ni Clausewitz, ni lutte des classes, la guerre civile » (*ibid*., p. 42). Enfin, en août 1974*,* dans une autre lettre, il écrit encore : « Mes marginaux sont incroyablement familiers et itératifs. Envie de m'occuper d'autres choses : économie politique, stratégie, politique » (*ibid*., p. 45).

Sur l'efficacité du modèle stratégique pour l'analyse des rapports de pouvoir, Foucault semble néanmoins avoir beaucoup hésité : « Les processus de domination ne sont-ils pas plus complexes, plus compliqués que la guerre ? », se demandait-il dans un entretien de décembre 1977 (*DE*, III, 215 : 391). Et dans les questions adressées à la revue *Hérodote* (juillet-septembre 1976), il écrivait : « La notion de stratégie est essentielle quand on veut faire l'analyse du savoir et de ses rapports avec le pouvoir. Implique-t-elle nécessairement qu'à travers le savoir en question on fait la *guerre ? / La* stratégie ne permet-elle pas d'analyser les rapports de pouvoir comme technique de *domination ?* / Ou faut-il dire que la domination n'est qu'une forme continuée de la guerre ? » *(DE,* III*, 178 : 94.)* Et il ajoutait, un peu plus tard : « Le rapport de force dans l'ordre de la politique est-il une relation de guerre ? Personnellement, je ne me sens pas prêt pour l'instant à répondre d'une façon définitive par oui ou par non. » (*DE*, III, 195 : 206.)

À ces questions est consacré, essentiellement, le cours que nous publions ici. Foucault y analyse les thèmes de la guerre et de la domination dans le discours historico-politique de la lutte des races chez les *Levellers* et les *Diggers* anglais et chez Boulainvilliers : en effet, leurs récits de la domination des Normands sur les Saxons, après la bataille de Hastings, et des Francs germaniques sur les Gallo-Romains après l'invasion de la Gaule, sont fondés sur l'histoire de la conquête, qu'ils opposent aux « fictions » du droit naturel et à l'universalisme de la loi. C'est là, et non pas chez Machiavel ou chez Hobbes, selon Foucault, que prendrait naissance une forme radicale d'histoire, qui parle de guerre, de conquête, de domination et qui fonctionne comme arme contre la royauté et la noblesse en Angleterre, contre la royauté et le tiers état en France. Foucault, qui reprend ici, directement ou indirectement, une thèse formulée en 1936, dans un contexte théorico-politique et avec des visées tout à fait différentes, par Friedrich Meinecke dans *Die Entstehung des Historismus,* appelle « historicisme » ce discours historico-politique de la conquête : discours de luttes, discours de batailles, discours de races. La « dialectique », au XIXe siècle, aurait codé, et donc « neutralisé », ces luttes, après l'usage qu'en avait fait Augustin Thierry dans ses ouvrages sur la conquête normande et sur la formation du tiers état, et avant que le nazisme n'utilise la question raciale dans les politiques de discrimination et d'extermination qu'on connaît. Et s'il est vrai que ce discours historico-politique oblige l'historien à se ranger dans un camp ou dans l'autre, en s'écartant de la Position « moyenne » – la Position « d'arbitre, de juge, de témoin universel » (*DE*, III, 169 : 29) qui a été celle du philosophe, de Solon à Kant –, s'il est vrai aussi que ces discours naissent dans la guerre et non dans la paix, il n'en reste pas moins que le rapport binaire qu'introduisent, dans ces discours, les faits de domination et qu'explique le modèle de la guerre, ne paraît rendre compte tout à fait ni de la multiplicité des luttes réelles suscitées par le pouvoir disciplinaire ni, et encore moins, des effets de gouvernement sur les conduites produits par le bio-pouvoir.

Or, c'est bien vers l'analyse de ce dernier type de pouvoir que s'orientaient les recherches de Foucault après *1976,* et c'est peut-être là une des raisons, sinon de l'abandon, du moins de la mise en discussion postérieure de la problématique de la guerre qui est encore au centre de *« Il faut défendre la société »*. Dans un réel qui est « polémique », « nous *luttons tous contre tous »,* disait-il en 1977 (*DE*, III, 206 : 311). Mais cette affirmation, apparemment hobbesienne, ne doit par faire illusion. Ce n'est pas

le grand affrontement binaire, la forme intense et violente que les luttes prennent à certains moments, mais seulement à certains moments, de l'histoire : les affrontements codés dans la forme de la « révolution ». C'est plutôt, dans le champ du pouvoir, un ensemble de luttes ponctuelles et disséminées, une multiplicité de résistances locales, imprévisibles, hétérogènes que le fait massif de la domination et la logique binaire de la guerre n'arrivent pas à appréhender. Vers la fin de sa vie, en 1982*,* dans un texte qui est un peu son « testament » philosophique où il tentait, comme il l'avait fait souvent – c'est même là ce qui semble être une des « figures » de sa pensée –, de repenser et de remettre en perspective toutes ces questions à la lumière de ses derniers travaux, Foucault écrivait que son propos n'avait pas été « d'analyser les phénomènes de pouvoir, ni de jeter les bases d'une telle analyse », mais plutôt de produire « une histoire des différents modes de subjectivisation de l'être humain dans notre culture ». L'exercice du pouvoir consisterait alors, selon lui, surtout à « conduire des conduites », sur le mode du pastorat chrétien et de la « gouvernementalité ». « Le pouvoir, » écrivait-il, « au fond, est moins de l'ordre de l'affrontement entre deux adversaires, ou de l'engagement de l'un à l'égard de l'autre, que de l'ordre du `gouvernement' » (*DE,* IV, 306 : 237). Et il concluait (mais le texte est à lire en entier) à propos de ces rapports entre pouvoirs et luttes : « En somme, toute stratégie d'affrontement rêve de devenir rapport de pouvoir ; et tout rapport de pouvoir penche, aussi bien s'il suit sa propre ligne de développement que s'il se heurte à des résistances frontales, à devenir stratégie gagnante. » (*Ibid*., p. 242.)

Foucault avait posé la question du pouvoir dès *L'Histoire de la folie,* ce pouvoir qui est à l'œuvre et qui s'exerce à travers les techniques administratives et étatiques du « grand renfermement » des individus dangereux (les vagabonds, les criminels, les fous). Elle sera reprise, au début des années soixante-dix, dans les cours au Collège de France sur la production et les régimes de la vérité en Grèce ancienne, sur les mécanismes punitifs en Europe depuis le Moyen Âge, sur les dispositifs de normalisation de la société disciplinaire. Mais, à l'arrière-plan de tout ceci, il y a le contexte politico-militaire, les « circonstances historiques », comme les appelait Canguilhem, des conflits internationaux et des luttes sociales, en France, après 1968.

De ces circonstances, nous ne pouvons pas refaire ici l'histoire. Rappelons brièvement, pour mémoire, que c'étaient les années de la guerre du Viêt-nam. de « Septembre noir » (1970*)* en Jordanie, de l'agitation étudiante (1971) au Portugal contre le régime de Salazar, trois ans avant la « révolution des œillets », de l'offensive terroriste de l'IRA (1972) en Irlande, de la recrudescence du conflit arabo-israélien avec la guerre de Kippour, de la normalisation en Tchécoslovaquie, du régime des colonels en Grèce, de la chute d'Allende au Chili, des attentats fascistes en Italie, de la grève des mineurs en Angleterre, de l'agonie féroce du franquisme en Espagne, de la Prise du pouvoir par les Khmers rouges au Cambodge, de la guerre civile au Liban, au Pérou, en Argentine, au Brésil, et dans de nombreux États africains.

L'intérêt de Foucault pour le pouvoir prend ici sa source : dans la vigilance, l'attention et l'intérêt avec lesquels il suivait ce que Nietzsche appelait « die grosse Politik » : la montée des fascismes un peu partout dans le monde, les guerres civiles, l'instauration des dictatures militaires, les visées géopolitiques oppressives des grandes

puissances (des États-Unis au Viêt-nam, notamment) ; il s'enracine aussi, et surtout, dans sa « pratique politique » des années soixante-dix, qui lui avait permis de saisir sur le vif, sur le terrain, le fonctionnement du système carcéral, d'observer le sort fait aux détenus, d'étudier leurs conditions matérielles de vie, de dénoncer les pratiques de l'administration pénitentiaire, d'appuyer les conflits et les révoltes partout où ils éclataient.

Quant au racisme, c'est un thème qui est apparu, et qui a été abordé dans les séminaires et les cours sur la psychiatrie, sur les punitions, sur les anormaux, sur tous ces savoirs et pratiques où, autour de la théorie médicale de la « dégénérescence », de la théorie médico-légale de l'eugénisme, du darwinisme social, et de la théorie pénale de la « défense sociale », s'élaborent, au XIXe siècle, les techniques de discrimination, d'isolement et de normalisation des individus « dangereux » : l'aurore précoce des purifications ethniques et des camps de travail (qu'un criminaliste français de la fin du XIXe siècle, J. Léveillé, lors d'un Congrès international pénitentiaire à Saint-Pétersbourg, conseillait à ses collègues russes de construire en Sibérie, comme le rappelle Foucault lui-même ; cf. *DE*, III, 206 : 325). Un nouveau racisme est né quand le « savoir de l'hérédité » – auquel Foucault projetait de consacrer ses recherches futures, dans son texte de candidature au Collège de France (cf. *DE*, I, no 71 : 842-846) – s'est couplé avec la théorie psychiatrique de la dégénérescence. En s'adressant à son auditoire, il disait à la fin de la dernière leçon (18 mars 1975) du cours de 1974-1975 sur *Les Anormaux : « Vous* voyez comment la psychiatrie peut effectivement, à partir de cette notion de dégénérescence, à partir de ces analyses de l'hérédité, se brancher, ou plutôt donner lieu à un racisme. » Et le nazisme – ajoutait-il – n'aurait fait autre chose que « brancher », à son tour, ce nouveau racisme, comme moyen de défense interne de la société contre les anormaux, sur le racisme ethnique qui était endémique au XIXe siècle.

Sur fond de la guerre, des guerres, des luttes et révoltes de ces années où, comme on l'a dit, « le fond de l'air était rouge », « *Il faut défendre la société » pourrait* bien être alors le point de rencontre, la jonction, l'articulation du problème politique du pouvoir et de la question historique de la race : la généalogie du racisme à partir des discours historiques sur la lutte des races, au XVIIE et au XVIIIe siècle, et ses transformations au XIXe et au XXe siècle. Sur la guerre, cette guerre qui traverse le champ du pouvoir, met les forces en présence, distingue amis et adversaires, engendre dominations et révoltes, on pourrait évoquer un « souvenir d'enfance » de Foucault, tel qu'il le racontait lui-même, dans un entretien de 1983, à propos de la « terreur » qui l'avait saisi, en 1934, lors de l'assassinat du chancelier Dollfuss : « La menace de la guerre était notre toile de fond, le cadre de notre existence. Puis la guerre vint. Bien plus que les scènes de la vie familiale, ce sont ces événements concernant le monde qui sont la substance de notre mémoire. Je dis "notre" mémoire, parce que je suis presque sûr que la plupart des jeunes Français et Françaises de l'époque ont vécu la même expérience. Il pesait une vraie menace sur notre vie privée. C'est peut-être la raison pour laquelle je suis fasciné par l'histoire et par le rapport entre l'expérience personnelle et les événements dans lesquels nous nous inscrivons. C'est là, je pense, le noyau de mes désirs théoriques. » (*DE*, IV, 336 : 528.)

Quant à la « conjoncture intellectuelle » des années qui précèdent le cours, années marquées par la crise du marxisme et par la montée du discours néo-libéral, il est difficile, sinon impossible, de savoir à quels ouvrages Foucault fait référence, implicitement ou explicitement, dans *« Il faut défendre la société »*. Depuis 1970 on avait traduit et publié des ouvrages de M. Weber, H. Arendt, E. Cassirer, M. Horkheimer et T. W. Adorno, A. Soljenitsyne. Un hommage explicite est rendu, dans le cours, à *l'Anti-Oedipe* de G. Deleuze et E Guattari. Foucault ne tenait pas, semble-t-il, un carnet de lectures et, d'autre part, il n'aimait pas le débat d'auteur à auteur : à la polémique il préférait la problématisation (cf. *DE, IV,* 342 : 591-598). Nous ne pouvons aussi nous faire qu'une idée conjecturale sur sa façon de lire les livres, d'utiliser la documentation, d'exploiter les sources (il y aurait tout un travail à faire sur ceci, sur la « fabrique » de ses livres). Nous ne savons pas non plus très bien comment il préparait ses cours. Celui que nous publions ici, et dont nous avons pu consulter le manuscrit grâce à la courtoisie et à l'aide de Daniel Defert, est presque entièrement rédigé. Néanmoins, il ne correspond pas à ce qui a été effectivement prononcé : ce sont des « blocs de pensée » qui servaient à Foucault de trace, de repère, de fil conducteur, et à partir desquels souvent il improvisait, développant et approfondissant tel ou tel point, anticipant sur tel cours ou revenant sur tel autre. On a aussi l'impression qu'il ne procédait pas avec un plan entièrement préétabli, mais plutôt à partir d'un problème, de problèmes, et que le cours se déployait donc « en se faisant », par une sorte d'engendrement intérieur, avec bifurcations, anticipations, abandons (par exemple la leçon promise sur la « répression » qu'il ne fera pas et qu'il reprendra dans La Volonté *de savoir).* Concernant son travail, sa façon de travailler, Foucault écrivait en 1977 : « Je ne suis pas un philosophe ni un écrivain. Je ne fais pas une Œuvre, je fais des recherches qui sont historiques et politiques à la fois ; je suis entraîné souvent par des problèmes que j'ai rencontrés dans un livre, que je n'ai pas pu résoudre dans ce livre, j'essaie donc de les traiter dans un livre suivant. Il y a aussi des phénomènes de conjoncture qui font que, à un moment donné, tel problème apparaît comme un problème urgent, politiquement urgent, dans l'actualité, et, à cause de ça, m'intéresse. » (DE, III, 212 : 376-377*)* Quant à la « méthode », et à propos de *L'Archéologie du savoir,* il disait : « Je n'ai pas de méthode que j'appliquerais de la même façon à des domaines différents. Au contraire, je dirais que c'est un même champ d'objets, un domaine d'objets que j'essaie d'isoler en utilisant des instruments que je trouve ou que je forge, au moment même où je suis en train de faire ma recherche, mais sans privilégier du tout le problème de la méthode. » (*DE*, III, 216 : 404.)

À vingt ans de distance, ce cours n'a rien perdu de son actualité et de son urgence : c'est la mise à l'écart des théories juridiques et des doctrines politiques, incapables de rendre compte des relations de pouvoir et des rapports de force dans l'affrontement des savoirs et dans les luttes réelles ; c'est une relecture de l'âge des Lumières où il faudrait voir la disqualification des savoirs « mineurs » au profit de la centralisation, de la normalisation, de la mise en discipline de savoirs dominants, plutôt que le progrès de la Raison ; c'est la critique de l'idée selon laquelle l'histoire serait une invention et un héritage de la bourgeoisie montante au XVIIIe siècle ; c'est l'éloge appuyé de l'« historicisme », de cette histoire qui parle de conquêtes et de dominations, une « histoire-bataille », au vrai sens du mot, qui s'est construite à partir de la lutte des races en opposition au droit naturel ; c'est enfin, depuis la transformation de cette lutte au

XIXe siècle, la position d'un problème, celui de la régulation biopolitique des conduites, celui, comme mémoire récente et horizon proche, de la naissance et du développement du racisme et du fascisme. Les lecteurs de Foucault, habitués à ses changements de décor, à ses modifications des perspectives par rapport aux idées dominantes et aux savoirs établis, ne seront pas surpris. Quant aux spécialistes, on ne peut que leur suggérer de ne pas oublier que ce texte n'est pas un livre, mais un cours, et qu'il faut donc le prendre comme tel : non pas un travail d'érudition mais plutôt la position d'un problème « urgent », celui du racisme, et l'ouverture d'une piste, l'esquisse d'un tracé généalogique, pour tenter de le repenser. Comment le lire donc ? On pourrait pour cela rappeler, en conclusion, ce que Foucault disait en *1977 :* « La question de la philosophie, c'est la question de ce présent qui est nous-mêmes. C'est pourquoi la philosophie aujourd'hui est entièrement politique et entièrement historienne. Elle est la politique immanente à l'histoire, elle est l'histoire indispensable à la politique. » (*DE,* III, 200 : 266.)

*

Quant aux études que Foucault aurait pu consulter, pour la préparation de ce cours, nous n'en sommes qu'aux hypothèses. Les sources sont citées dans les notes, mais il est pratiquement impossible de savoir s'il s'agit d'une lecture directe ou d'un emprunt à un ouvrage de seconde main. Une bibliographie « scientifique » ne pourrait être établie qu'à partir des notes que Foucault prenait soigneusement, une citation par feuille, avec références bibliographiques, édition, page ; mais il les classait ensuite thématiquement, et non comme dossier à tel ou tel volume, à tel ou tel cours. Ce travail de reconstitution de la « bibliothèque » de Foucault reste à faire, et il dépasse, en tous les cas, le cadre de cette note.

Pour ouvrir des pistes, et pour orienter les lecteurs et les futurs chercheurs, nous nous limitons à signaler, pour l'instant, quelques ouvrages qui se rapportent à des questions soulevées dans le cours et qui étaient disponibles à l'époque où Foucault le préparait

« mythe troyen » et histoire des races :

Th. Simar, *Étude critique sur la formation de la doctrine des races,* Bruxelles, Lamertin, *1922 ; J.* Barzun, *The French Race,* New York, Columbia University Press, *1932 ; M.* Bloch, « Sur les grandes invasions. Quelques positions de problèmes »*, Revue de synthèse, 1940-1945 ; G.* Huppert, *The Idea of Perfect History : Historical Erudition and Historical Philosophy in Renaissance France,* Urbana, University of Illinois Press, *1970* (trad. fr. *L'Idée de l'histoire parfaite,* Paris, Flammarion, *1973) ;* L. Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme, III : De Voltaire à Wagner,* Paris, Calmann-Lévy, *1968,* et *Le Mythe aryen,* Paris, Calmann-Lévy, *1971 ; C.-G.* Dubois, *Celtes et Gaulois au* XVIe *siècle. Le développement d'un mythe littéraire,* Paris, Vrin, 1972 ; A. Devyver, *Le Sang épuré. Les préjugés de race chez les gentilshommes français de l'Ancien Régime. 1560-1720,* Bruxelles, Éditions de l'Université, 1973 ; A. Jouanna, *L'Idée de race en France au* XVIe *siècle et au début du* XVIIe *siècle,* thèse soutenue en juin 1975 à l'université de Paris IV, et diffusée par les éditions Champion en 1976.

Signalons aussi que le problème de l'historiographie des races avait été posé, après Meinecke, par G. Lukács dans le VII[e] chapitre de *Die Zerstörung der Vernunft,* Berlin, Aufbau Verlag, 1954 (trad. fr. : *La Destruction de la Raison,* Paris, L'Arche, 1958-1959), et dans *Der historische Roman,* Berlin,

Aufbau Verlag, 1956 (trad. fr. : *Le Roman historique,* Paris, Payot, 1965). Rappelons également, sur la question du mythe troyen, deux anciens travaux allemands : E. Luthgen, *Die Quellen und der-historische Wert der fränkischen Trojasage,* Bonn, R. Weber, 1876, et la thèse de M. Klippel, *Die Darstellung des fränkischen Trojanersagen,* Marburg, Beyer und Hans Knecht, 1936.

***Levellers* et *Diggers* :**

J. Frank, *The Levellers,* Cambridge Ma., Harvard University Press, 1955 : H. N. Brailsford, *The Levellers and the English Revolution* (édité par Ch. Hill), London, Cresset Press, 1961, et surtout Ch. Hill, *Puritanism and Revolution,* London, Secker & Warburg, 1958 ; du même auteur, *Intellectual Origins of the English Revolution,* Oxford, Clarendon Press, 1965, et *The World Turned upside down,* London, Temple Smith, 1972.

L'idée impériale romaine et la « translatio imperii » du Moyen Âge à la Renaissance :

F. A. Yates, *Astraea. The Imperial Theme in the Sixteenth Century,* London-Boston, Routledge and Kegan Paul, 1975 (trad. fr. : *Astraea,* Paris, Boivin, 1989).

Boulainvilliers

R. Simon, *Henry de Boulainvilliers, historien, politique, philosophe, astrologue,* Paris, Boivin, 1942, et *Un révolté du grand siècle, Henry de Boulainvilliers,* Garches, Éd. du Nouvel Humanisme, 1948.

La querelle entre « romanistes » et « germanistes » à propos de la monarchie française, de l'historiographie et de la « constitution » au XVIII[e] **siècle**

E. Carcassonne, *Montesquieu et le problème de la constitution française au* XVIII[e] *siècle,* Paris, PUF, 1927 (Genève, Slatkine Reprints, 1970) ; L. Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire,* Paris, PUF, 1959.

A. Thierry et l'historiographie en France à la Restauration et sous la monarchie de Juillet :

P. Moreau, *L'Histoire en France au* XIX[e] *siècle,* Paris, Les Belles Lettres, 1935 ; K. J. Carroll, *Some Aspects of the Historical Thought of Augustin Thierry,* Washington, D. C., Catholic University of American Press, 1951 ; F. Engel-Janosi, *Four Studies in French Romantic Historical Writings,* Baltimore, Md., Johns Hopkins University Press, 1955 ; B. Reizov, *L'Historiographie romantique française (1815-1830),* Éditions de Moscou,

1957 ; S. Mellon, *The Political Uses of History in the French Restoration,* Stanford, Ca., Stanford University Press, 1958 ; M. Seliger, « Augustin Thierry : Race-thinking

during the Restoration », *Journal of History of Ideas,* XIX, 1958 ; R. N. Smithson, *Augustin Thierry : Social and Political Consciousness in the Evolution of Historical Method,* Genève, Droz, 1972.

L'« antisémitisme » de la gauche française au XIXe **siècle**

R. R Byrnes, *Antisemitism in Modern France,* New York, H. Fertig, 1969 (1re éd. 1950) ; Rabi [W. Rabinovitch], *Anatomie du judaïsme français,* Paris, Éd. de Minuit, 1962 ; L. Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme, III,* Paris, Calmann-Lévy, 1968. Foucault connaissait peut-être les nombreux travaux d'E. Silberner réunis en volume sous le titre *Sozialisten zur Judenfrage,* Berlin, Colloquium Verlag, 1962, et l'ouvrage de Zosa Szajkowski, *Jews and the French Revolutions of 1789,1830 and 1848,* New York, Ktav Publ. House, 1970 (rééd. 1972).

Signalons enfin la parution chez Gallimard, en février 1976, des deux volumes de R. Aron, *Penser la guerre, Clausewitz.*

ALESSANDRO FONTANA et MAURO BERTANI

Notes